This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

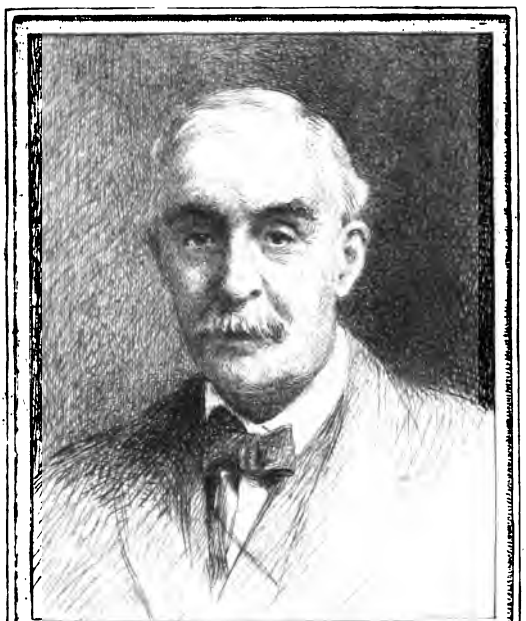
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

[redacted]
B 3 9015 00228 764 0
University of Michigan – BUHR



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

H.H.W. Bicknell del et sc
1938

BD
111
.L384

Metaphysica

Nova et Vetusta.

(RETOUR AU DUALISME)

Par S. S. LAURIE LL. D.

PROFESSEUR *IN THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY,*
à L'UNIVERSITÉ D'EDIMBOURG

TRADUITE SUR LA DEUXIÈME ÉDITION ANGLAISE

Par Georges REMACLE

PROFESSEUR *à l'ATHÉNÉE ROYAL* DE HASSELT

DECALLONNE-LIAGRE, IMPRIMEUR-ÉDITEUR, TOURNAI.
LIBRAIRIE V. RETAUX, 82, Rue Bonaparte, PARIS.
LIBRAIRIE L. QUARRÉ. 64, Grande Place, LILLE.
1901

WENLEY
LIBRARY

BD
111
.L384

From Wentley
from S. S. Laurie

New Year, 1901

METAPHYSICA

Nova et Vetusta.

TOUS DROITS RÉSERVÉS.

Metaphysica

Nova et Vetusta.

(RETOUR AU DUALISME)

Par S. S. LAURIE LL. D.

PROFESSEUR *IN THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY,*
à L'UNIVERSITÉ D'ÉDIMBOURG

TRADUITE SUR LA DEUXIÈME ÉDITION ANGLAISE

Par Georges REMACLE

PROFESSEUR *à l'ATHÉNÉE ROYAL* DE HASSELT

DECALLONNE-LIAGRE, IMPRIMEUR-ÉDITEUR, TOURNAI.
LIBRAIRIE V. RETAUX, 82, Rue Bonaparte, PARIS.
LIBRAIRIE L. QUARRÉ. 64, Grande Place, LILLE.

RD
111
L384

7-18-38

7-28-39 JA

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION ANGLAISE.

Dans la première édition, je parlais d'une façon brève, sinon par manière d'acquit, des expériences mentales qui précèdent l'apparition de la Raison, désireux que j'étais d'aborder sans tarder mon sujet principal. Dans cette seconde édition, je parle plus amplement des phénomènes du Sentiment, et, eu égard à ceux-ci, j'ai été amené à modifier mes vues relativement à la source de la conscience de l'Etre. Cela modifie mon langage dans plusieurs chapitres et a rendu nécessaire une révision de l'exposé des catégories.

Je n'ai pas besoin d'indiquer spécialement ici les améliorations qui ont été apportées et les additions qui ont été faites : elles parleront d'elles-mêmes. La thèse générale du livre demeure ce qu'elle était, mais l'exposition est plus abondante et largement refondue. Pour ce qui est de la thèse générale elle-même, je voudrais ajouter seulement, en empruntant les paroles du Profes-

seur SETH[1] : « Tout ce que l'on peut demander à la philosophie, c'est de présenter, à l'aide de l'analyse la plus complète, une synthèse raisonnable du monde tel que nous le trouvons. »

Dans son admirable *Study of Religion,* le Dr MARTINEAU critique quelques unes de mes thèses. Je ne lui ai pas formellement répondu : mais me conformant à l'avis exprimé par le Professeur FLINT dans *Mind*, j'ai, en considération des objections du Dr MARTINEAU, écrit d'une manière un peu moins concise que dans la première édition.

S. S. LAURIE.

Université d'Edimbourg,
Avril 1889.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION ANGLAISE.

« Chaque individu doit passer par un processus de réflexion personnelle à l'effet d'apercevoir la réalité des principes définis qui sont à la racine de la connaissance; mais, ce faisant, il s'élève au-dessus de sa simple expérience individuelle, et il

(1) From KANT to HEGEL, p. 66.

se place dans la sphère de la connaissance universelle pour l'Homme. Il s'unit avec l'Esprit dans l'Humanité. Un tel système n'a rien du pur et simple individualisme : il fait plutôt sortir l'individu de son étroite sphère pour l'élever jusqu'au royaume de l'universel et de l'éternel ».[1]

Cette citation pourrait presque, par elle-même, servir de préface à la Recherche qui va suivre, mais j'ajouterai quelques mots : —

La synthèse requise pour la perception des objets fut le but de l'Analytique de Kant, et il eut certainement raison de soutenir qu'une telle synthèse était impossible à la pure Sensibilité. Il me semble toutefois qu'il eut tort de conclure que la connaissance ne pouvait trouver aucun *contenu* réel sinon dans la Sensibilité et grâce à la Sensibilité (*a priori* et *a posteriori*). Non seulement nous connaissons les fonctions de la Raison comme telle, mais (ainsi que j'essaierai de le montrer) ces fonctions jettent dans la Conscience des percepts purs qui sont eux-mêmes un contenu réel et vrai de connaissance; et qui, de plus, sont, non pas simplement régulateurs, mais constitutifs, de l'externe.

Je ne prétends pas découvrir, ou faire apparaître d'un coup de baguette magique [to shoot from a pistol], quelque idée fondamentale de la Raison, de

(1) *Hamilton*, par le Professeur VEITCH.

laquelle toute la diversité puisse dériver par détermination interne. Ce serait là de la Spéculation. Mon point de vue est psychologique, et ma métaphysique est une métaphysique psychologique ou phénoménologique. Je ne connais d'autre moyen de m'assurer de la vérité concernant l'Esprit que celui qui consiste à considérer fermement et longtemps l'Esprit et à enregistrer ce que je vois. Réduire à une unité toute la vérité, à la fois de la nature et de l'esprit, est peut-être logiquement possible; mais, avant que nous puissions même le tenter, nous devons d'abord chercher humblement et accepter loyalement, de la nature et de l'esprit, les faits de la nature et de l'esprit.

D'autre part, qu'on me permette de le dire : Si j'aimerais à donner à la recherche qui va suivre le nom de métaphysique phénoménologique ou psychologique, il ne faut pas entendre par là que je tienne soit la Psychologie scientifique, soit l'Ethique, pour possibles autrement que fondées sur la Métaphysique; ou plutôt, je pourrais dire : une vraie métaphysique (non une métaphysique « en l'air ») est, au fond, psychologie, et une vraie psychologie est, fondamentalement, métaphysique.

Mai 1884.

METAPHYSICA

NOVA ET VETUSTA.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE I.

ÉVOLUTION DE L'ESPRIT.

1. — Définir la Conscience, si ce n'est de façon négative — ou, de façon positive, autrement qu'en termes équivalents, — est chose impossible. Un organisme qui « est averti » de choses autres que lui-même est conscient. Mais si nous voulions la caractériser plus simplement encore, en l'exprimant d'une manière plus fondamentale, nous aurions à lui accorder une sphère plus vaste et à dire que tout organisme qui *sent* est conscient. Sentir est un terme compréhensif. D'autre part, nous pourrions dire, négativement, que la conscience, dans le sens large, est cet état d'un être organique qu'on ne saurait expliquer comme purement mécanique ou dynamique. Positivement, encore, nous pouvons dire que la conscience, en une acception plus restreinte, est, dans un organisme, le fait de sentir quelque chose comme étant autre que ce qui

sent — quoique cet « autre » puisse être au-dedans de l'organisme.

Pour notre but présent, il suffit de dire que la Conscience, dans son acception la plus générale, est le Sentir [Feeling] et que l'homme ne saurait sortir de cette sphère du Sentir dans son effort pour s'expliquer lui-même et la série ou le système dont il fait partie. Je puis ajouter aussi, *consensu omnium*, que là où il y a Conscience, il y a *Esprit*, en tant que distingué de la Matière (quoi que puisse être la matière).

Exemples. — Nous avons conscience de la faim et de la soif, de la fatigue et de la vigueur, de la douleur et du plaisir, de l'espoir, du désespoir, de la colère et de la crainte, de motifs, de la résistance, du monde extérieur divers, etc., etc.

2. — Il y a des graduations ou des degrés successifs de la conscience, depuis sa forme animale la plus basse jusqu'à l'Homme. Ces degrés constituent une gradation infinie. Nous nous contenterons de différencier les mouvements importants tels qu'ils se présentent à l'observateur — les points critiques dans le progrès de la conscience, les crises de l'esprit dans son évolution qui traverse une infinité de degrés.

3. — Dans le monde mécanique aussi bien que dans le monde organique, il y a action et réaction — il y a impression d'une chose sur une autre, et résistance à cette impression. Le monde organique nous fait voir sous une forme d'une haute complexité cette impression et cette réaction contre l'impression, par exemple : la sensitive, les processus physiologiques dans les plantes et les animaux, etc.

Plantes et animaux reçoivent des impressions et réagissent contre elles sans Sentiment — c'est-à-dire mécaniquement ou dynamiquement. Cette réponse à un stimulus externe ou interne (stimulus naissant *au-dedans* de l'organisme) s'appelle action réflexe ou automatique. On peut la regarder comme une sorte d'anticipation de la Conscience.

4. — Puisque, dans un organisme conscient, l'impression précède nécessairement dans le temps le sentiment, nous pouvons maintenant décrire la conscience, à son degré élémentaire, comme une action réflexe qui a lieu dans et par le Sentiment. L'impression[1] faite sur le sujet organique n'est plus désormais simplement dynamique; elle est sentie; c'est-à-dire, elle pénètre au sein de la réceptivité-puissance de Sentir [it passes into the recipient basis of Feeling], et est projetée hors d'elle comme quelque chose de senti *là* — comme un objet.

NOTE. — Ce sentiment est trouble, obscur, et tâtonnant en ses formes initiales, comme nous pouvons le constater en observant les animaux durant les premières heures et les premiers jours de leur existence.

5. — Les degrés de la conscience sont accompagnés par des degrés de développement nerveux. Et c'est seulement chez les animaux dont le système nerveux a un centre, c'est-à-dire chez les animaux céphaliques, que l'on peut dire que nous trouvons les rudiments

(1) Il est impossible d'éviter l'emploi du terme « impression »; mais tout ce que je veux exprimer par ce mot, c'est qu'un non-sujet *devient* pour un sujet. (*Note de l'auteur.*)

d'un sentiment positif ou d'une conscience, par exemple, chez la limace et le buccin. La transition de l'action réflexe purcment dynamique à cette conscience rudimentaire, nous ne pouvons que la marquer : nous ne saurions l'expliquer.

6. — Le premier degré ou degré élémentaire du sentiment, comme conscience, semble être un sentiment d'une ***unité de sensation*** seulement : ainsi, lorsqu'une limace porte en avant ses cornes et se trouve ainsi avertie de la présence d'un objet dans son chemin. Ce degré du Sentir — le sentiment d'une unité seulement — je puis l'appeler (faute d'un meilleur mot) ***Sensibilité***. C'est la Sensation dans sa forme la plus simple. Le sentiment est ***au-dedans*** de l'organisme de la limace, mais elle réfléchit ce sentiment dans le monde extérieur. Cependant, le stimulus externe ne peut encore, en toute rigueur, être appelé un « objet » pour la limace « sujet ». Un pas a été fait dans cette direction, et c'est tout.

Note. — Quelque jour, quand la psychologie des animaux aura été, dans sa corrélation avec leur structure nerveuse, l'objet d'une investigation complète, il sera peut-être possible de suivre l'ascension graduelle qui va de cette sensation élémentaire jusqu'à ce degré beaucoup plus élevé dont traite le paragraphe suivant.

7. — A la même phase de l'évolution des animaux que celle où ils arrivent à être pourvus d'avenues développées pour les différentes espèces d'impressions externes, spécialement d'yeux (p. ex. les chiens et les chevaux), un nombre considérable d'unités d'impres-

sion passent dans leurs cerveaux et sont *senties* — c'est-à-dire trouvent leur point d'aboutissement dans l'être conscient — l'unité centrale de l'organisme.

8. — Au degré de la sensation élémentaire (ou de la conscience en tant que sensibilité), une unité d'impression trouve son point d'aboutissement dans une puissance unitaire de réceptivité ou de sentiment [in a unitary basis of receptivity or feeling]. Au degré avancé dont je parle maintenant, des unités d'impression, nombreuses ou plutôt innombrables, provenant d'objets extérieurs, trouvent leur point d'aboutissement dans une puissance de sentir, douée d'être [in a beënt basis of feeling] qui, étant elle-même une unité, reçoit sous la forme unitaire le multiple complexe. La multitude des unités sont agrégées en un objet extérieur unique, et, en cet état d'agrégation où elles forment un objet unique [a single], elles sont reçues au sein de la capacité de réceptivité.

9. — Cette puissance et capacité de réceptivité en général existe avant d'agir, comme c'est le cas aussi pour la puissance de conscience en tant que sensibilité. Existant antérieurement au moment où, en réponse à un stimulus, elle naît à l'activité, elle doit être appelée Conscience potentielle ou Esprit potentiel.

10. — La conscience, à ce degré avancé (7) où elle reçoit et réfléchit, sous la forme unitaire, une collection d'unités, peut se comparer à un miroir. C'est un miroir réagissant ou réfléchissant en ce sens, toutefois, que non seulement il a en lui-même un sentiment d'une impression, d'un « quelque chose qui n'est pas lui-même », mais que, de plus, il réagit de manière

à placer cette impression en dehors de lui-même, comme un « objet », à l'endroit d'où elle venait. Les unités liées de sensation, qui constituent l'impression *a*, sont senties plus ou moins vaguement dans la conscience réceptive, et ensuite projetées dans l'espace. Cet *a* est localisé à son point d'origine : c'est, p. ex., une pierre — une *pierre là*, précisément telle qu'elle est sentie.

La conscience proprement dite opère maintenant; elle est la capacité de sentir une impression comme un « quelque chose là », un *objet*. La pierre *là* existe telle que je la sens intérieurement ici, mais l'on peut dire qu'elle a été élevée sur l'échelle de l'être en devenant un objet non pas simplement en relation avec d'autres objets matériels dans l'espace, mais un objet dans, par rapport à, et pour une conscience ou un esprit.

De la conscience proprement dite l'on peut donc dire qu'elle est la capacité pour un organisme de sentir ce qui n'est pas lui-même comme n'étant pas lui-même; et elle implique une dualité, à savoir la puissance réceptive une de sentir [the recipient one basis of feeling], et une chose sentie comme n'étant *pas* cette puissance de sentir, mais quelque chose d'autre et de différent d'elle.

Selon quel processus une capacité-de sentir potentielle est affectée par une force du dehors au point d'être transformée en sentiment actuel d'un objet extérieur différent d'elle-même, c'est ce que nous ne pouvons comprendre. Nous devons parler du processus en langage métaphorique.

11. Considérons maintenant ce qui s'est passé : les

unités liées de sensation présentes *là*, sont coordonnées sous forme d' « un en plusieurs » dans ma conscience réceptive — reçues comme synchrones et coordonnées sous forme de « plusieurs en un » dans la conscience parvenue à ce degré où elle est comparable à un miroir.

Le résultat, du côté de la conscience, peut être appelé une synopsis. Pour cet acte — la conscience de l'objet complexe comme un objet existant *là*, je réserve le nom d'Attuition[1] sensible (Sense-attuition) — forme achevée de la sensation. [C'est le fait de sentir un « plusieurs-en-un », en se bornant à porter les regards *vers* lui, naïvement]. La conscience, en cette phase attuitionnelle, est, comme je l'ai dit, la conscience proprement dite. En fait, le terme Attuition embrasse toute la sphère propre à l'Esprit avant l'apparition de la Raison.

12. — Dire que je suis maintenant conscient d'un objet, c'est une notation incomplète du fait : je sens l'objet comme *étant*, je sens l'être de l'objet.

L'attuition sensible ou simplement « l'attuition » est un *sentiment* de l'Être d'un objet qui, par réflexion ou réaction, est placé en dehors de moi, à son point d'origine. Ce sentiment de *l'être* de l'objet peut être appelé la conscience de l'immédiateté du fait d'être *ainsi* et *là* [of immediateness of being *so* and *there*].

---

1) Nous emploierons, à l'exemple de l'auteur, le terme Attuition (d' « ad — tueri », forgé d'après l'analogie du latin in-tueri) ainsi que les termes qui en sont dérivés : attuitionnel, attuitif, attuit (substantif). Ces néologismes qui ont été indispensables à l'auteur pour l'expression adéquate de sa pensée, s'imposent pour la même raison décisive au traducteur.

13. — Mais le sentiment de l'immédiateté de l'être de l'objet extérieur n'est pas *connaissance* de cet objet : il n'est qu'un sentiment vague, indéfini, obscur, et c'est tout. Si nous prenons l'objet dans toute sa complexité, mais en tant que synopsis une [single synopsis], l'on peut dire qu'il est jeté sur le sensorium comme une figure est jetée de la lanterne magique sur une toile.

Le fait de recevoir et de réfléchir, à la manière d'un miroir, un objet complexe comme ***étant***, voilà ce que je veux dénoter lorsque j'emploie le terme attuition.

14. — La résultante de la conscience attuitionnelle, p. ex. une pierre ou un tronc, un homme ou la lune — un « plusieurs en un », je l'ai appelée une synopsis de l'objet : on peut aussi la nommer un attuit, puisqu'elle est le produit achevé de la conscience en tant qu'attuitionnelle ou dans l'acte d'attuition [or attuent].

15. — Cette attuition est la forme de toute connaissance subséquente du réel — c'est-à-dire, de tout ce que la Réceptivité peut fournir à l'esprit, avant que n'apparaisse le Connaître ou la Raison.

16. — Le sentiment de l'Être est non pas simplement un sentiment interne de l'Être, mais un sentiment de l'Être réfléchi dans l'extérieur, dans ce qui n'est pas *mon* sentiment. Voilà ce que l'on trouve, à la phase purement attuitionnelle de l'Esprit. (Il faut encore que l'activité de la Raison surgisse pour nous fournir *l'affirmation positive* de « l'être-là »). Je ne me préoccupe pas alors de savoir ce qu'il advient de l'Être particulier si je lui tourne le dos et si je jette mes regards dans une autre direction. Il est d'abord *senti* là comme un être extérieur subsistant par soi [an

external substantive], et, ensuite, subséquemment (lorsque la raison surgit) ***affirmé*** là. Je serais bien surpris d'apprendre qu'il y eût possibilité à ce qu'il ne fût pas toujours là, indépendamment de moi. Sans doute, je suis convaincu que, si je suis absent, d'autres le verront; mais ce n'est pas là le fondement de ma conviction et de ma certitude qu'il existe là, d'une manière indépendante : ce n'en est qu'une conséquence. Mais ici j'anticipe un peu. [1]

17. — Par l'intermédiaire du sentiment, sous la forme de l'attuition, nous atteignons le ***Réel*** [*Real*], c'est-à-dire le Phénomène en général.

18. — Prise dans toute sa portée, la pure réceptivité ne dépasse pas cette attuition sensible; et l'homme, s'il

(1) Que la réalité de l'Être (en tant que distingué de Rien) réside dans une « présupposition de relations », telle est, à ce que je comprends, la thèse de LOTZE (p. 33). Si un jeune enfant ouvre les yeux pour la première fois à un objet, il voit certainement ce dont dans la suite, il est vrai, il connaît d'une manière vague l'existence sous la forme d'un système de relations; mais il sent l'*être* de cet objet confus sans avoir aucun égard à ces relations; ou plutôt sans l'intermédiaire de celles-ci ou de quelque unité en elles. LOTZE semble ici affirmer, comme une catégorie fondamentale de la perception, et conséquemment, de toute connaissance, qu'il y a une Forme *a priori* de la Relation; en d'autres termes, de parties, et d'une totalité organisée de parties. Autrement, en effet, comment pourrait-il y avoir *pré*supposition? Selon LOTZE, il ne pourrait y avoir de sentiment de l'être d'une unité : par conséquent, aucune affirmation légitime de l'être d'une unité. D'où il suit assurément que, comme il ne peut y avoir d'être d'une unité, il ne peut non plus y avoir d'être des relations; car les relations ne se présentent que comme un système d'unités.

(*Note de l'auteur.*)

fallait l'envisager au total comme une conscience à cette phase de l'évolution de l'esprit dans la nature, serait simplement un animal — un organisme vivant doué d'attuition, comme un Chien. Mais, l'Homme *connaît*.

19. — Ce n'est pas seulement à la forme la plus haute de la sensation, à savoir l'attuition, que ce que je dis s'applique, mais aussi, en ses éléments, même à sa forme initiale : la sensibilité (8).

J'ai dit que la simple action réflexe en réponse à un stimulus peut être regardée comme une sorte d'anticipation de la conscience, comme l'annonçant par avance. La sensibilité nous montre la première émergence de l'esprit dans la nature; et son mode est celui de l'action réflexe. Une puissance de sentiment réceptif est excitée par un choc ou une impression extérieure à elle-même, et elle réagit; mais *maintenant* elle réagit en *sentant* et par le fait de *sentir* cette impression comme autre qu'elle-même — comme *là*.

Cette « puissance » sent l' « être-ainsi-et-là » [« being-so-and-there »] dans son immédiateté.

Comment dois-je considérer cette puissance réceptive? Si le lecteur m'accorde le fait de l'Être-universel, je dois alors la considérer tout simplement comme l'Être qui, franchissant, dans sa marche en avant, les barrières de la détermination purement mécanique propre au monde inorganique et au monde organique végétal, est maintenant individué (nucléé) [nucleated] dans un organisme matériel et par son moyen, de manière à *sentir* l'être des choses — conséquemment à ne réagir qu'après avoir *senti* et par l'intermédiaire du *sentiment*.

Nous avons là, en un mot, l'Être-individué qui sent « l'être-ainsi-et-là » (c'est-à-dire les impressions variées des sens) en son immédiateté.

20. — Tous nos attuits sont au-dedans de nous. Cela va de soi ; comment pourrions-nous sentir sinon par le sentiment ? Mais par et dans le même processus précisément par et dans lequel nous sentons l'être des attuits, nous les plaçons réflexivement au-dehors de nous, dans l'espace, comme des êtres ou des caractères ou qualités d'un être, indépendants de nous qui les recevons — en résumé (ainsi qu'il a déjà été dit) comme *objets*.

21. — C'est donc chose complexe que la fonction primaire de la puissance-de sentir, dans la phase de la conscience proprement dite. Il y a, en premier lieu, l'Etre individué (celui-ci, bien entendu, est une découverte subséquente) gisant dans le sommeil de la potentialité, à l'état de fondement unitaire de réceptivité : il y a ensuite une impression ou un choc qui, du dehors, excite la puissance réceptive, et immédiatement, le potentiel passe à l'acte en la forme que voici : l'action réflexe projette l'impression dans l'espace, fait d'elle un « non-ici », mais un « *là* », et ainsi la constitue Objet, et dans le même mouvement le sent comme « étant-*ainsi* » (déterminé d'une certaine manière et non d'une autre — un quelque chose). Nous ne connaissons rien du travail qui se poursuit, jusqu'à ce que se dégage ce résultat complexe, à savoir le sentiment de l'être « ainsi et là ». Ces trois éléments « être », « ainsi » et « là » sont tous contenus dans la première

apparition de la conscience proprement dite sur le théâtre de l'existence. L'impression devient un « objet » précisément dans l'acte, le moment, et la crise de la ré-flexion, et le « sujet » corrélatif est à la fois dans et par cet acte rendu possible et *senti*.

22. — Cette action réflexe de la puissance unitaire réceptive n'est pas une activité pure — une activité ayant son origine dans ce qui agit — mais une simple réponse à un stimulus faite dans le sentiment et par le moyen du sentiment : c'est pourquoi elle est une activité passivo-active.

23. — Non moins que les sentiments de choses extérieures, les sentiments intérieurs qui embrassent les passions et affections s'élèvent aussi en nous lors de la présence d'un stimulus — quelque forme ou mouvement ou condition. Ils atteignent, en qualité d'impressions, la conscience ou puissance-de sentir. Il en est de même des images involontaires ou représentations de ce qui s'est présenté une fois à la conscience ou au sentiment. Mais nous ne confondons pas de tels objets-sujets avec les objets réels, sauf quand l'organisme se trouve dans des conditions anormales.

24. — Les activités pures de la conscience (dont nous parlerons bientôt) deviennent aussi partie de notre expérience, à ce titre que nous les *sentons* et à ce titre qu'elles sont. Envisagée dans son domaine entier, l'expérience n'est en vérité que les annales du Sentiment — en premier lieu, elle est présentation au sentiment ou à la conscience ou bien datum contenu dans le le sentiment ou la conscience; et, en second lieu, représentation et imagination.

25. — La puissance de Réceptivité ou de Sentiment est toujours essentiellement passivo-active dans sa forme ou son mode. Cette puissance — puissance réceptive passivo-active attuitive — nous pouvons maintenant la distinguer une fois pour toutes par le nom de « Sujet Conscient » — le terme « Sujet » apparaissant maintenant *parce que* il y a un « Objet ».

En tant que corrélatifs, l'un est nécessairement *nil* sans l'autre. Mais c'est le plus grand des sophismes métaphysiques que de conclure que le Sujet individuel est constitué par l'Objet, ou, *vice versa*, l'Objet par le Sujet.

26. — L'Homme, en tant que sujet simplement conscient, est un animal, *le plus élevé* des animaux parce que ses capacités de sentir sont plus puissantes, plus subtiles, délicates, impressionnables et variées que celles des autres animaux. Mais ce n'est qu'en degré qu'il diffère, jusqu'ici, d'un cheval ou d'un chien. L'homme enfant est dans l'état purement animal ou état passivo-actif d'attuition, quoiqu'il y ait en lui le résumé de la nature entière et la potentialité de la raison.

27. — L'homme, donc, dans la mesure où il est simplement un sujet conscient, n'est rien de plus qu'une puissance d'impressions, réceptive et réagissante : et comme tel une entité — une chose qui *est*, réfléchissant des choses qui *sont* : une unité d'être, l'Être individué réfléchissant les formes réelles ou phénoménales qui *sont*. Une pierre est seule dans son isolement désolé — le sujet conscient entretient un commerce avec toutes les choses créées.

28. — L'on peut dire, il est vrai, que la sensibilité (ou capacité de sentir) contient la forme de tous les sensibles. Car les sensibles ne peuvent être sentis que dans la mesure où le sujet fini peut sentir et de la manière dont il sent. Cela va de soi : Dieu Lui-même ne peut être que *comme* Il *est*. Mais il est tout-à-fait illégitime de conclure que sentir n'est pas réfléchir avec vérité ce qui est senti, mais doit au contraire être regardé comme l'acte de constituer l'objet par le sens, en réponse à quelque piqûre ou quelques piqûres d'excitation. Si le sentiment, comme capacité de sentir, rend l'objet possible pour le sentiment (proposition identique), cela n'entraîne pas la conclusion que l'objet en question est constitué *par* le sentiment au moyen de x, y, z. L'objet est constitué *pour* le sujet dans le sentiment et par le moyen du sentiment : c'est tout. Ainsi entendu, le sujet en tant que sens est la forme de tous les sensibles (ARISTOTE), exactement comme (nous le verrons ci-après) le Sujet en tant qu'activité est la forme pure (transcendentale) de toutes les activités.

Lorsque je fais du soi un objet pour le soi et que je suis ainsi conscient du soi, j'ai conscience que l'objet est le sujet et le sujet, l'objet. Très différente et même tout-à-fait autre est la donnée authentique du simple sens.

29. — Comme sujet conscient, l'homme n'est pas encore rationnel. La marque caractéristique de l'expérience du simple sujet est l'immédiateté. Toutefois, dire que, à cette phase, l'homme et les animaux supérieurs sont tout-à-fait destitués de « Raison », c'est tracer une ligne de démarcation trop rigoureuse et trop

ferme entre le non-rationnel et le rationnel. Il y a dans la nature une gradation « infinie » (j'emploie ici le mot « infinie » en ce sens que la gradation est telle qu'elle ne peut être déterminée par la raison finie) ; et il y a aussi dans la sphère de la conscience, qui est la sphère de l'esprit en tant que distingué de la matière, une infinité similaire dans la série des degrés. La marque saillante et essentielle de la Raison, quand elle se dégage nettement, est qu'elle atteint sa fin (comme nous le verrons) *médiatement*.

30. — Il y a, ainsi que chacun peut le voir, dans le sujet pré-rationnel simplement conscient, une adaptation de lui-même et de ses besoins à ce qui l'environne, adaptation qui est une anticipation de la Raison, exactement comme l'action nerveuse réflexe dans la plante ou dans le mollusque acéphale est une anticipation de la conscience rudimentaire. Dans beaucoup d'actes d'animaux nous trouvons une inférence, dans d'autres nous trouvons l'emploi d'un intermédiaire pour atteindre une fin, comme lorsqu'un perroquet prend une brindille pour se gratter le derrière de la tête où sa patte ne peut atteindre, ou lorsqu'un éléphant jette des feuilles sur son dos pour le protéger contre la chaleur du soleil, etc. Mais tout cela est (comme l'expérience du sujet conscient en général) immédiat. L'inférence est une inférence immédiate du particulier au particulier. Toutefois, il y a ici le germe ou l'anticipation de la Raison.

31. — Le sujet conscient non-rationnel, tout restreint qu'il est à sa propre sphère particulière, peut même parvenir à une sensibilité plus vive que le sujet ration-

nel, et conséquemment à une adaptation plus aisée à ses propres expériences et à ce qui l'environne. L'explication de ce fait est que l'entrée en scène de ce que nous appelons « Raison » conduit inévitablement l'esprit à s'exercer *sur* les expériences du sujet : elle supplante ainsi la pleine activité naturelle des adaptations du sentiment. La Raison intercepte, pour ainsi dire, les enseignements de la nature et suspend la pleine intensité des capacités et aptitudes que déploie le sujet en tant qu'entité simplement consciente frayant de force sa route à travers la cohue des impressions. L'observation des animaux supérieurs nous permet de voir à quel grand empire sur ses expériences l'homme pourrait atteindre, s'il était non-rationnel. S'ils peuvent, eux, réaliser un si grand développement, et s'ils peuvent, grâce à l'hérédité, transmettre une aptitude une fois acquise (il importe peu que cette aptitude transférée soit dans les molécules de l'embryon, ou acquise par imitation et ainsi transmise à l'embryon), combien plus haut qu'eux ne pourrait pas parvenir l'Homme, le plus délicatement organisé des animaux, s'il n'avait pas la raison !

32. — Ce sont des questions de la plus haute importance que celles-ci :

*Qu'*est l'expérience immédiate du sujet conscient avant l'apparition de la Raison, quelle est ***son étendue***, et quel est ***son mode*** ? Trouver des réponses à ces questions, c'est la tâche du psychologue et c'est seulement dans la suite des temps que, grâce aux investigations des chercheurs successifs, les réponses pourront être complètement fournies. Mais nous pouvons nous

hasarder à donner à ces questions, en termes généraux et sommaires, une certaine réponse, tout à fait suffisante pour les besoins de la métaphysique.

33. — Je dis que les réponses aux questions posées ci-dessus — la réponse générale, soit psychologique, soit physiologique, et non des réponses sur les points de détail — sont de la plus haute importance; et cela, parce que nous ne saurions éviter d'attribuer à la Raison ce qui n'est pas l'apport véritable de la Raison, tant que nous n'aurons pas des conceptions claires sur les fonctions que remplit le sujet conscient, simplement comme tel, lorsque, en qualité de sujet réagissant ou réflexe purement réceptif, il nous pourvoit, par le moyen du Sentiment, des matériaux — du réel — de notre expérience. Cette défectuosité dans l'analyse préalable conduit, et doit inévitablement conduire l'homme à une confusion sans fin en ce qui regarde les fonctions spécifiques de la Raison dans l'homme, et l'amener à lire à faux les révélations qu'elle lui fait comme interprète de son expérience et guide de sa vie. Et l'on ne peut douter aussi que la triste et accablante confusion de ceux qui écrivent sur des matières de psychologie ne soit due, en grande partie, à leur ignorance des sphères respectives d'action du non-rationnel et du rationnel dans les produits de l'esprit.

34. — Le sujet conscient, simplement comme tel, est réceptif, et n'est que réceptif et ré-flectif [re-flective].

Toute activité qu'il déploie est (comme je l'ai dit) une activité passive. Ce qui l'impressionne, il le réfléchit en la forme et figure où il reçoit l'impression (je veux dire

que c'est seulement quelque découverte subséquente qui me permet peut-être d'en douter). La pierre qui est en dehors de moi m'impressionne comme un agrégat cohérent d'unités de sensation ou d'impression que le sujet rejette dans l'espace, d'où il a émergé, sous la forme où cet agrégat l'a impressionné, c'est-à-dire sous la forme d' « un seul-en-plusieurs » — d'une totalité, — d'une synopsis (et non encore sous la forme d'un « un » ou d'une unité).

35. — Tout ce qui du dehors atteint ma conscience l'atteint comme occupant un espace ou étendu. Les objets individuels sont étendus et ils sont dans un espace qui les environne. Mais cet espace environnant n'est pas espace dans un autre sens que l'espace de l'objet particulier, par ex. la pierre. Il est autant une « chose » que l'espace dans ou de la pierre est une chose. Je ne veux pas dire par là que l'espace soit une chose, mais simplement que l'espace, sous quelque forme qu'il atteigne ma conscience, l'atteint comme un espace ou une étendue qui est « quelque chose » ou comme un « quelque chose » d'étendu, quoiqu'il n'y ait encore en lui aucune différenciation. Bref, l'espace est, comme toutes les impressions faites du dehors sur la conscience, — un Prédicat. Il n'y a pas de « chose » telle qu'un espace abstrait *in rerum naturâ* ; l'espace abstrait, tel qu'il est conçu lorque la Raison arrive sur la scène, est, comme tout autre abstrait, le produit d'un processus d'abstraction de la réalité, n'est pas lui-même réalité.

36. — En fait, je suis conscient simplement d'une masse de prédicats qui me sont diversement présentés

en d'innombrables objets. Je sens une multiplicité d'impressions; mais je ne me borne pas là : car nous avons fait ressortir que, dans l'acte même de sentir ainsi, je les place en dehors de moi par cette action réflexe sur laquelle j'ai plus d'une fois déjà appelé l'attention. Sentir une impression est ainsi sentir l'impression *comme un être et un objet ou une forme phénoménale présente là, au dehors.* L'attuit est une chose de conscience, mais c'est aussi un objet externe, et un objet précisément *tel qu'est l'attuit*, à moins que je ne puisse, lorsque la Raison apparaît, *montrer qu'il est autrement* que je ne le sens primitivement et ne le réfléchis naïvement.

37. — L'expérience primaire a, ainsi que je l'ai dit, un air de simplicité, mais elle n'est pas simple. Elle est un sentiment en mon sujet, mais aussi une réflexion synchrone; elle est ce sentiment qui, dans l'acte ou la crise de réflexion, devient un objet.

38. — Mais ce n'est pas tout. Si c'était tout, le sujet conscient ne serait qu'une surface sur laquelle se jouerait une fantasmagorie sans fin. C'est un point de fait (ainsi que nous l'avons déjà dit) qu'il y a dans tout sentiment d'un objet un sentiment de l'*Être* de l'objet.

De même, il y a un sentiment de l'*être* du sujet, mais d'un sujet qui n'a pas encore émergé du vague (n'étant guère plus qu'une potentialité) d'un principe ou d'un fondement (parce qu'il n'est pas encore un « objet »).

39. — C'est ce sentiment de l'*être* d'un objet qui est le sentiment ou la conscience de sa réalité objective

[actuality][1], en tant que distinguée de sa phénoménalité (réalité) [reality]. C'est en tant qu'*être* qu'il est une *res* ou une chose, et non fantasmagorie. Quelles que puissent être les difficultés que la Raison pourra ultérieurement soulever, et après les avoir (souvent par perversion) soulevées, tenter de résoudre, l'expérience primaire contient le fait de sentir un objet comme possédant l'être [beënt] ou objectivement réel [actual].

L'objet *est*; par sa nature d'être [its isness] il est un réel [actual].

40. — L'expérience primaire du sujet conscient est donc, comme je l'ai déjà fait ressortir, triple; elle comprend : le fait de sentir une impression; le fait de sentir cette impression comme n'étant pas lui-même, mais séparée de lui-même, présente là, extérieurement à lui, c'est-à-dire comme objet; et le fait de sentir cet objet comme étant ou réel [actual]. Le sentiment de l'Être est universel et il est immédiat; par ce dernier terme je veux faire entendre qu'il appartient au sujet simplement conscient ou attuitionnel comme tel, et n'est pas obtenu par l'entremise de quelque acte de la

(1) Les termes « actuality » et « actual » dénotent la réalité intégrale et véritable (l'Être *et* le phénomène), par opposition à la réalité simplement phénoménale (reality). Nous avons généralement traduit par « réalité », « réel », sauf à ajouter, comme ici, un adjectif ou un adverbe lorsque l'auteur oppose dans son texte « actuality » à « reality ». Nous avons parfois employé dans ces cas, les mots « réalité objective », faute de meilleurs, quoique, dans la doctrine de l'auteur, le phénomène à lui seul ait, en un sens, une réalité objective. Le contexte, pensons-nous, indique toujours clairement le sens. (*Note du traducteur.*)

Raison; mais qu'il est complètement antérieur à l'apparition de la Raison.

41. — Si nous désirons faire un relevé des diverses communications apportées à la conscience par l'intermédiaire du sentiment et en qualité de conscience simplement réceptive, nous ne saurions probablement mieux faire que de prendre la classification de tous les ***data*** de cette espèce qui a été donnée par Aristote dans ses Prédicaments; peut-être vaudra-t-il mieux encore de la prendre avec les modifications apportées ci-après.

42. — Jusqu'ici j'ai parlé presque exclusivement du sens ou sentiment externe — de ces impressions que nous recevons par l'intermédiaire de nos sens externes, y compris les impressions de nos propres corps, en tant que choses étendues, distincts de nous-mêmes. Mais, outre le sens externe, nous avons des matériaux qui sont présentés à notre conscience par le sens interne. Nous rencontrons ici, sous une forme très accusée, la question de l'entité consciente ou esprit et de l'entité matérielle ou physique qui en elle-même n'est pas esprit, mais simplement extension ou mouvement.

L'une n'est pas l'autre, et pourtant elles sont mutuellement enveloppées (étant la réalité objective une qui constitue le phénomène) au point que nous ne pouvons dire d'aucun acte, même de pure raison (lorsque celle-ci finalement apparaît) qu'il n'implique pas ce qui est appelé (le réel sensible) « matière »; tandis que, d'autre part, il y a certains mouvements de la matière — du tissu nerveux cérébral — qui donnent le branle originel, par le moyen de la mémoire et de l'association, à

l'activité de la Raison, tout comme le fait une présentation réelle [actual]. Mais, même si nous l'envisageons antérieurement à l'apparition de la Raison, nous pouvons dire que partout où la conscience est, quel que soit le stimulus qui ait pu la faire passer à la vie, il y a esprit. Pour démontrer que l'esprit est le prius de la matière, nous devons recourir à d'autres considérations que celles qui nous sont fournies par la conscience simplement aesthétique[1]. Sans l'apparition subséquente de la Raison, qui est un interprète et un guide, nous ne serions pas en situation même de soulever la question de la dualité de l'âme et du corps — de l'esprit et de la matière.

43. — Mais notre affaire principale pour le moment est de reconnaître quelles contributions le sens ou sentiment intérieur apporte au contenu de la conscience. Lorsque nous les considérons, nous trouvons qu'elles sont difficiles à énumérer en détail. Mais nous pouvons dire, d'une manière générale : Il y a d'abord les sentiments auxquels nos corps, comme organismes, donnent naissance par leurs affections externes ou leurs mouvements internes : ils peuvent être appelés organo-génétiques et se laissent généraliser sous le nom de Bien-être ou Malaise corporel. Au nombre de ces sentiments sont les douleurs et les plaisirs de nos corps causés par les relations externes, tels que le froid, le chaud, et les maux et les jouissances en général, ainsi

(1) Le lecteur comprendra pourquoi nous écrivons, ici et chaque fois que le même sens se présentera : aesthétique (aesthetic), et non esthétique. (*Note du traducteur.*)

que la faim et la soif, et le plaisir et la douleur de leur satisfaction ou de leur non-satisfaction. Ces sentiments organiques nous les plaçons hors de nous-mêmes dans nos corps envisagés comme n'étant pas nous-mêmes — du moins lorsque nous atteignons à la conscience-de soi dans la raison ; mais ils diffèrent des autres affections et impressions d'origine externe en ceci, que nous ne pouvons leur échapper. Ils proviennent de la matière qui nous est étroitement unie en qualité de partie de notre nature composée. En tant qu'esprits, nous disons qu'ils se présentent *à* nous, exactement comme le fait la nature extérieure : ils nous assaillent ; ils sont en nous, mais non *de* nous. Ils ont la nature des stimuli qui provoquent l'action réflexe. En tant que sujets de ces objets (à la fois dans le sens primaire et dans le sens secondaire du mot sujet) nous rentrons, comme partie, dans le plan du mécanisme naturel de la vie du monde.

44. — Il y a encore d'autres sentiments qui, quoique s'élevant dans notre conscience sans notre intervention et sur la simple présentation de certains objets — choses ou actes — sont pourtant regardés comme *relevant de* la constitution de l'esprit conscient et non comme se présentant simplement *à* lui et ainsi l'affectant. Tels sont ces sentiments dont on parle généralement sous le nom d'affections, de passions et d'émotions.

45. — Or, si nous nous tenons strictement dans la sphère de la conscience aesthétique ou attuitive — l'esprit qui nous est commun avec les animaux — nous serons peut-être à même de déterminer la forme simple et rudimentaire qu'ont ces sentiments avant toute inter-

vention de la Raison en nous. En effet, c'est seulement, il me semble, avec l'aide de la psychologie comparée que nous pouvons être tout-à-fait assurés de distinguer ces différents sentiments dans leur simplicité élémentaire. En suivant cette voie, nous pouvons espérer discerner les sentiments primaires, mais, comme les autres investigations inductives, celle-ci ne peut trouver sa conclusion qu'après une enquête très attentive. Je ne me prétends nullement en état de fournir une liste complète de ces sentiments.

46. — Mais il est possible, dès maintenant, de les déterminer suffisamment pour les besoins de la métaphysique. Il y a, par exemple, les sentiments primaires de Crainte, Résistance, Sympathie, Amour des autres, Amour de l'amour des autres, Haine, Attente, Effort, Joie de l'attente ou de la réalisation, et Peine de l'attente ou de l'échec, le sentiment agréable de Calme dans l'équilibre, et le sentiment douloureux de Trouble quand l'équilibre est ébranlé, le sentiment de soumission et de dépendance en présence d'un Pouvoir manifeste, qui me semble n'être pas complètement et uniquement de la Crainte. Tous ces sentiments affectifs sont manifestés par les animaux (sous une forme ou sous une autre) aussi bien que par l'homme. Toutefois, justement comme le pouvoir de l'homme (antérieurement à l'apparition de la Raison) de recevoir des impressions externes, d'y réagir et de se mettre ainsi en relation avec l'externe est, grâce à son organisme plus élevé, beaucoup plus grand et plus subtil — quantitativement et qualitativement plus grand — que celui des animaux; de même, dans le domaine des affections internes, il

est quantitativement et qualitativement supérieur aux autres animaux. En cela, comme en tous ses sentiments, capacités et aptitudes, il est le parangon des « animaux » [1].

47. — Lorsque la Raison surgit (s'il m'est permis ici, pour un moment, d'anticiper), ces affections internes, se trouvant pénétrées par elle, assument sous son influence des formes plus élevées que leur manifestation rudimentaire chez les animaux ou les jeunes enfants.

L'Attente, par exemple, devient Espoir, la Résistance devient Courage, la Soumission à un pouvoir supérieur devient Crainte respectueuse et Vénération; la Sympathie, l'Amour et l'Amour de l'amour des autres reculent leurs limites et modifient leur caractère; d'autres transformations encore sont effectuées par l'intervention impérieuse de la Raison et du But, tandis que par suite de nos relations infiniment variées aux objets, les états les plus complexes surgissent.

L'éthique pratique règle et dirige le chaos du sentiment interne en le soumettant, comme forces-motrices de l'action, à des universaux prescrits par la Raison, tout comme la Connaissance règle et dirige tout le domaine des sentiments internes et externes en les soumettant, dans le but de s'en assurer la possession, à des universaux ou à des catégories prescrits par la même Raison. Si nous n'étions que d'aesthétiques entités,

(1) Classifier les sentiments sous les catégories Plaisir et Douleur, c'est faire une généralisation vide. C'est un contenu que nous demandons. Nous pourrions aussi bien les classifier sous l'Affirmation et la Négation — le Oui et le Non. (*Note de l'auteur.*)

nous nous mouvrions, ou plutôt nous serions mus, d'un sentiment à un sentiment, simplement particuliers l'un et l'autre, tout comme, relativement aux présentations externes, nous passerions de présentations particulières à des présentations particulières. L'expérience, sans doute, nous enseignerait ses leçons et accroîtrait nos aptitudes à nous mettre en corrélation satisfaisante avec le chaos des forces qui nous poussent çà et là; mais c'est tout.

48. — Il est évident que la Connaissance doit précéder l'action, si celle-ci veut être l'action d'un organisme doué de Raison; tout comme un sentiment ou un stimulus doit précéder l'action dans un organisme non-rationnel. Et ici je puis anticiper de nouveau jusqu'à dire que s'il existe une faculté telle que la Raison différenciant l'homme de l'animal, elle introduira dans la conscience des faits et des sentiments nouveaux qui doivent avoir, attendu qu'elle provient d'une source suprême, un rôle dominant dans la détermination de la conduite.

49. — Les impressions du sens, interne et externe, une fois véritablement faites, sont retenues. Ce pouvoir de retenir des impressions est appelé mémoire. Il paraîtrait que, tout comme les impressions sont faites par le canal du système nerveux, de même elles sont retenues, pour être reproduites, dans le système nerveux. Les impressions semblent opérer sur le tissu cérébral certains changements moléculaires qui, quoique remplacés par d'autres, sont pourtant tenus en réserve par le cerveau pour un usage futur. (Dans l'état présent de la science physique, notre langage doit être ici

très général). Il paraîtrait que si les mouvements internes du cerveau par lesquels l'impression *a* fut apportée se répètent en l'absence de l'objet dans la vie ordinaire consciente de l'organisme, *a* fait de nouveau apparition dans la conscience comme image d'une réalité qui maintenant n'est plus présente. Sans cette mémoire, il ne pourrait y avoir aucun progrès mental. Mémoire est mère des Muses. La conservation permanente d'une impression dépend (je parle encore de la conscience aesthétique exclusivement), de sa quantité et de sa qualité, c'est-à-dire de la fréquence de la répétition et de l'intensité ou vivacité de l'impression.

50. — Cette riche provision d'impressions, d'où sortent sans cesse pour se présenter à la conscience, sans qu'aucun agent étranger intervienne, des images de réalités passées, est soumise à certaines lois ou règles d'apparition des impressions. C'est-à-dire : il y a une tendance, pour certaines impressions, lorsqu'elles se représentent, à suggérer, grâce à quelque communauté d'action cérébrale, d'autres impressions qui antérieurement se sont rencontrées avec elles. Ainsi le mouvement continuel des images du passé sur le miroir de la conscience n'est pas arbitraire, mais, de même que les autres processus de la nature, il est soumis à certaines règles. Nous les appelons les lois de suggestion ou d'association des idées (images, représentations).

51. — Nous n'avons pas épuisé, dans les paragraphes précédents, le contenu du rapport que nous fait la conscience simplement attuitive. Au point où nous sommes parvenus, nous n'avons encore dégagé

et mis en lumière, dans le rapport empirique qu'elle nous fait de l'externe, que la Quantité, la Qualité et la Motion. Il y a encore, toutefois, le Temps et la Relation. Mais il est difficile de traiter de ces aspects de la conscience réceptive sans parler de l'action de la Raison. Ils se présenteront graduellement avec plus de clarté à notre vue à mesure que nous poursuivrons l'enregistrement des faits de l'Esprit (dans son sens plus large).

52. — Le rapport de la conscience aesthétique, réceptive ou attuitive nous a fourni les résultats suivants, comme purs faits: Une puissance-de Sentir ou Entité Consciente; le Sentiment d'une impression; le sentiment de l'Etre de cette impression; le sentiment que cette impression douée d'être [bëent] n'est pas la puissance-de sentir, mais est séparée d'elle, est négation de celle-ci et est située *là*; bref nous la sentons comme Objet pour un Sujet. Les différents sentiments, impressions, états de la réceptivité (le réel, le phénoménal) peuvent être généralisés, ai-je dit, sous les prédicaments d'Aristote — du moins sous un énoncé modifié de ceux-ci. Ces prédicaments ne sont pas *connus*, car la connaissance n'existe pas encore; mais notre pouvoir de connaître nous a rendus capables (à présent) d'isoler ainsi ces faits de sentiment ou de réceptivité.

La mémoire des recepts et l'association de ceux-ci appartiennent à la conscience aesthétique ou attuitive et on peut les voir à l'œuvre chez les animaux. Toute activité, dans la phase attuitive, est encore de la nature d'une ré-action : c'est une action réflexe *plus* la

conscience, c'est-à-dire qui passe par le Sentiment et a lieu dans le Sentiment. Il suit, en conséquence, que le fondement du Sentir, l'entité consciente que nous appelons sujet, est sujet non simplement dans le sens de fondement-présent « ici » de l'objet-présent « là », mais aussi sujet de l'objet dans le sens ordinaire du terme. Il est déterminé par lui. Il est sous l'objet comme un esclave est sous son maître, il est au pouvoir de l'objet, il est mû çà et là par l'objet avec seulement assez d'activité réflexe pour s'adapter suffisamment bien à ce qui l'environne et, ainsi, vivre.

53. — De là vient que les impressions du sens externe et du sens interne, quoique *senties* dans leur différence, ne sont pas isolées l'une de l'autre et séparées par une marque propre ou distinguées; elles ne sont pas comparées, elles ne peuvent être rangées en classes; des termes généraux sont impossibles; la connexion causale ne peut se présenter si ce n'est comme simple succession d'impressions; les raisonnements ou les jugements médiats dépassent la capacité du sujet. Pour cette entité simplement sentante ou consciente le monde, interne et externe, n'est que choses individuelles sans liaison.

54. — Et pourtant l'esprit a fait, dans les animaux supérieurs, de considérables progrès. Dans sa phase la plus ancienne, il est simplement ré-action contre un (objet) singulier [against a singular] — une unité d'impression, mais, concurremment avec le développement du système nerveux central, une capacité toujours croissante pour les impressions et les réactions qui les suivent a fait son apparition. Une limace et un

chien font voir des conditions de réceptivité et de réaction bien éloignées l'une de l'autre. Tout comme un homme inexercé à qui l'on jette une douzaine de balles n'en attrape qu'une, tandis que le jongleur les attrape toutes les douze, de même une capacité sans cesse croissante à recevoir en même temps (et à réfléchir comme objets) des impressions se manifeste à mesure que nous gravissons l'échelle de la vie consciente. Les nombreuses unités d'impression venant d'un objet, par exemple d'une charrette, qui atteignent ensemble la conscience d'un chien, sont reçues *ensemble* et réfléchies telles qu'elles sont reçues, sous la forme d'une synopsis; de sorte qu'un agrégat de telles unités devient pour le chien l'objet précisément tel qu'il existe dans le monde extérieur à lui, *pour autant qu'il le voit et le sent.* Un chien ne confond pas un homme, une vache, un chien son compagnon, et une pierre. Il en est de même de l'homme-enfant. Il y a ainsi dans le sujet d'un chien une coordination active-passive des unités qui lui parviennent synchroniquement, et cette coordination le rend conscient d'une *totalité* extérieure à lui. Une totalité, ou agrégat, synoptique : et comme telle, c'est un (objet) « *individuel* » [a « *single* »] formé de détails à l'état de confusion — mais ce n'est pas encore un Un ou une Unité. Tout ceci appartient à la sphère du simple sentiment que j'ai distingué, quand il atteint ce degré avancé, sous le nom d'*attuition.* Un chien ou un cheval est un organisme conscient doué d'attuition.

Les questions sur « la chose en elle-même » ne se posent que comme résultat de la réflexion subséquente

de l'esprit sur ses propres expériences. Elles naissent parce que nous ne pouvons nous résigner à ne voir se présenter à nous que de simples prédicats (appelés « phénomènes », un nom qui, malheureusement, récèle un sophisme). Cette non-résignation est tout à fait justifiable. Toutefois nous verrons en fin de compte qu'il n'y a pas de « chose en elle-même » en dehors de l'Être et de l'universelle pensée [thought-universal] déterminés par le moyen de prédicats sensibles. Cette observation anticipée s'applique de la même manière à « la substance » et, d'ailleurs, au sujet également.

CHAPITRE II.

EXPOSÉ GÉNÉRAL DE LA MANIÈRE DONT LA RAISON PREND NAISSANCE DANS LE SUJET CONSCIENT.

1. — L'homme est-il plus qu'un organisme doué d'attuition? Si oui, qu'est-il? Et quelle est la signification de ce « plus » pour lui, en tant qu'être individuel établi au centre du système universel des choses?

Ce que nous appelons Raison n'a pas encore apparu dans la conscience. La vie d'un animal intelligent est entièrement attuitive et non-rationnelle; et d'ailleurs, même après que la Raison a apparu sur la scène, la vie d'un homme est en grande partie attuitive et non-rationnelle, s'il ne ferme pas violemment la porte du Sentiment à la face de l'être universel et divers et ne se momifie pas lui-même, ne gardant plus que la forme nue de la raison fonctionnant comme un mécanisme

d'horlogerie au-dedans de lui. Il est absorbé par le sommeil et le soin de son corps et vit simplement d'une manière automatique sans aucun exercice conscient de la Raison. Il est le jouet du sens interne et du sens externe, fait partie du vaste système de la Nature avec d'infinis points de contact et de communauté avec l'universel. Et l'on ne doit pas le regretter : car c'est de cette manière que l'homme maintient sa liaison avec le réel [actual] — avec la nature par l'intermédiaire du sentiment. Trop prononcée, l'activité pure de la Raison exclut un homme du commerce familier et fécond avec l'être universel et infiniment divers. Il est sujet, dans de telles conjonctures, à devenir famélique; et le sol de l'esprit (dans son acception large) devient stérile par défaut de nourriture.

2. — Nous cherchons maintenant « l'essence » de l'esprit humain; et nous entendons par là sa différenciation spécifique d'avec la conscience, ou l'esprit, en général. Cette essence est le *penser* : c'est-à-dire (dans sa forme élémentaire) un effort inné vers des percepts clairs et adéquats des choses. Or cet effort inné est certainement un *processus*. Par conséquent, nous avons comme caractéristiques du penser qu'il est un effort et un processus. Considérons les de plus près.

3. — Arrivés au point où la conscience attuitive s'achève, nous sommes mis au fait d'un nouveau phénomène dans la sphère de l'esprit. Le sujet conscient (ou la conscience-sujet) manifeste une nouvelle fonction, un nouveau pouvoir qui, sans altérer la relation qu'il soutient avec le domaine du Réel [Real], donne à cette relation un nouveau caractère, et au Réel une nouvelle

signification. Cette nouvelle fonction ou ce nouveau pouvoir, nous l'appelons *Raison* — l'esprit *humain*.

4. — L'intérêt psychologique (et, ainsi qu'on le verra, l'intérêt métaphysique) est maintenant de reconnaître ce qu'est précisément ce nouveau phénomène — quel est son caractère essentiel et différencié. Si nous pouvons l'épier dans sa genèse, nous en apprendrons davantage sur son essence que si nous décrivons les modes selon lesquels il opère lorsqu'il est déjà mêlé au réel et qu'il est devenu difficile de l'en dégager. Une critique de la connaissance nous fournira peu de chose comparée à une critique du connaître.

5. — Or le caractère essentiel de la nouvelle manifestation de l'esprit que nous appelons Raison est qu'elle est un mouvement ayant lieu dans le sujet conscient et émanant de lui, mouvement dont la cause finale est d'arrêter la matière fluente ou le réel dans le sujet en état d'attuition, en vue de la convertir, de simple présentation d'un objet au sujet qu'elle dominait, en un objet possédé *par* le sujet et dominé *par* lui. Ce mouvement spontané ou cet effort qui a lieu dans et par le sujet et qui émane de lui doit être désigné sous le nom de Volonté. La Volonté, donc, est le caractère essentiel de ce que nous appelons Raison; la Volonté est la racine de la Raison, et le tout de la Raison est simplement la Volonté et le processus par lequel elle s'accomplit — c'est-à-dire réalise sa propre cause finale.

Le commencement de la philosophie, dit Fichte, est un acte de Liberté : et j'ajoute simplement que la liberté est le commencement de la philosophie parce

qu'elle est le commencement de toute connaissance possible.

6. — Dans l'organisme individuel : homme, il y a des mouvements allant du dedans vers le dehors, qui doivent être classés comme Désirs et Emotions; mais ils sont simplement réflexes — ré-action à la présentation d'un stimulus, stimulus qui n'est pas nécessairement extérieur au corps, mais extérieur et (en un sens) étranger au centre organique qui ré-agit. Nous avons vu que ceci est vrai de l'intelligence non-rationnelle lorsqu'elle est informée de ce qui n'est pas le sujet, — de l'objet comme tel. *A fortiori* cela est vrai de cette espèce particulière dans le genre du Sentiment universel à laquelle sont liés le plaisir et la douleur. Epuiser le contenu du Sentiment et de la Ré-action, c'est épuiser le contenu du sujet simplement conscient. Mais maintenant ce sujet conscient est lui-même principe initiatif. L'action réflexe se contente de l'attuit et celui-ci suffit pour tous les buts de l'animal «intelligent », et il n'y a aucune raison dans la nature des choses pour que l'esprit dans la nature ne s'arrête pas là. Mais il ne s'y arrête pas. Le sujet conscient commence lui-même un mouvement dont le principe est purement intérieur à lui — en d'autres termes, il *fonctionne Volonté.*

7. — Si nous voulons reconnaître la vraie nature de ce nouveau phénomène, il nous faut épier le mouvement dans sa forme rudimentaire — la forme rudimentaire de la Raison, à savoir le Percevoir; et si nous le faisons nous trouverons dans cet acte le tout de la Dialectique *a priori* — une Dialectique, d'ailleurs, qui

n'est pas simplement l'activité formelle déployée par le sujet pour la réduction en Connaissance de son contenu réel, mais qui est aussi la Dialectique du Réel objectif et universel lui-même et immanente en lui. Connaître est simplement subsumer au sujet conscient, au moyen de la Dialectique du sujet lui-même, le Réel ou l'objet.

8. — Le plus remarquable résultat de ce nouveau mouvement-Volonté est l'élévation du sujet conscient au rang de sujet conscient-de soi — la transformation de l'individu en un Ego — une Personnalité.

9. — Le sujet conscient, animé maintenant par cette Volonté qui est née d'elle-même et qui prend l'initiative, arrête le flux des phénomènes *sentis*. Ceux-ci sont *déjà*, par l'activité réflexe, placés hors du sujet sentant comme objets et comme objets-qui sont. Ces objets, la raison-Volonté *ne les constitue pas* ou réalités [realities] ou réalités objectives [actualities]; elle les trouve tels, et elle s'occupe simplement d'en faire pour elle-même des objets connus — de les constituer à l'état de connaissance. L'être, la réalité [reality], la réalité objective [actuality] sont là, antérieurement à l'activité de la Raison, et ne dépendent d'elle en aucune manière.

10. — Le secret et subtil processus par lequel le sujet conscient devient une personnalité consciente de soi réclamera notre attention dans la suite. En attendant, il suffit de dire que le sujet conscient se perçoit lui-même aussi bien que les autres choses, l'Etre devient conscient de son propre Etre, et le simple « est » devient « Je suis ». Logiquement, cette conscience-de soi est le prius de Percevoir; mais chronologiquement elle ne l'est pas.

CHAPITRE III.

L'ACTE DE PERCEVOIR.

1. — A ce degré le plus avancé de la sensation que je nomme « attuition » (caractéristique des formes supérieures de la création animale), non seulement la conscience de l'externe comme un tout a émergé hors de l'état de confusion dans lequel on peut supposer que la laisse cette phase de la sensation comprise entre la sensibilité et l'attuition (phase dont je n'ai pas cru nécessaire de parler), mais des objets dans leur totalité, par exemple un arbre, une pierre, etc., sont reçus comme séparés l'un de l'autre. Un tronc d'arbre, un garçon et une brouette sont tous objets séparés et divers pour un chien, et l'observation, poussée plus loin, nous convaincra bientôt que les impressions que le chien reçoit de ces objets sont probablement aussi nombreuses que celles qu'en reçoit l'enfant. L'agrégat de sensations qui constituent pour le chien l'objet ***a*** est clairement différencié dans son sensorium et sa conscience de l'agrégat qui constitue ***b***. Il en est de même chez l'enfant. Or c'est là un très important progrès de l'esprit. Car il signifie, pour autant que nous puissions nous hasarder à l'interpréter, que l'attuition (la condition mentale des animaux supérieurs) est la *co-ordination* instinctive et réflexe de sensations particulières, produisant ainsi une conscience de la totalité collective des diverses qualités sensibles constitutives de l'objet qui est, dans le moment actuel, présent. Ce n'est pas

encore la conscience, à l'état de séparation l'une de l'autre, de ces diverses qualités qui dans leur coexistence coordonnée constituent l'objet sensible. Les objets en leur *totalité* sont, *pour* la Réceptivité, séparés l'un de l'autre comme des touts, mais les qualités diverses de chaque objet ne sont pas ainsi séparées. Cependant, ces diverses propriétés ou qualités sensibles en tant qu'elles sont sensibles, peuvent être et sont fréquemment, *en succession*, saisies attuitivement l'une après l'autre comme caractéristiques d'un seul objet total d'attuition, et comme appartenant à un seul et même objet, et non à un autre. C'est là, toutefois, chose qui dépend entièrement, dans le cas et des animaux et des enfants, de la circonstance que les dites qualités sont *saillantes*, sont proéminentes pour l'œil ou un autre sens — qui dépend de l'insistance impérieuse ou de la force avec laquelle elles *s'impriment elles-mêmes sur la Réceptivité*. Mais les diverses propriétés de la totalité externe, ils ne les voient pas être des éléments *coexistants quoique séparés* dans la constitution de l'objet phénoménal qui, pour le moment, est le tout ou l'agrégat présent dans l'attuition. L'observation attentive de la condition mentale des chiens et des enfants justifie cette conclusion; d'ailleurs, abstraction faite d'une telle observation, il est manifeste que, avoir conscience de certaines propriétés comme co-existantes dans quelque objet d'attuition et comme, pourtant, séparées l'une de l'autre, cela suppose (nous le verrons bientôt) des forces mentales plus hautes.

2. — Dans l'attuition donc, les totalités sensibles objectives sont séparées l'une de l'autre, mais les pro-

priétés co-existantes qui ont leur siège dans chaque totalité séparée (quoique celles-ci puissent être, l'une après l'autre ou en succession, objets d'attuition, et ainsi, par le moyen de l'association, être obscurément rattachées à la totalité) ne sont pas attuitivement saisies comme ***existant ensemble et pourtant séparées.*** Bref, l'attuition d'un objet est une conscience claire, mais non une conscience distincte. Les objets individuels ne sont pas mélangés et confondus; le conteur ou la délinéation de chaque « tout » est claire ou approximativement claire; mais les éléments qui constituent chaque tout sont encore, dans leurs relations mutuelles, confondus et effacés; et pourtant une co-ordination passive-active est à l'œuvre et réussit.

3. — Remarquez que, même dans cette région comparativement élevée de l'attuition, l'intelligence ou le sujet conscient ne s'est pas encore délivré de la domination des objets, quoiqu'il soit au fait de la séparation d'un objet d'avec un autre. Tout ce qu'il sent et tout ce qu'il saisit attuitivement occupent l'individualité réceptive jusqu'à étouffer l'individualité elle-même. Ils l'empêchent de se manifester et la subjuguent, sans l'anéantir. Les totalités d'attuition se séparent et se délimitent elles-mêmes *sur* le sujet et *pour* lui; elles ne sont pas séparées l'une de l'autre ou délimitées *par* le sujet, sauf dans le sens restreint où elles le sont par l'action réflexe du sensorium ou de la puissance-de sentir.

En effet, l'individualité est encore, pour ainsi parler, écrasée par le poids de l'objet extérieur : l'animal n'est

guère plus qu'une machine mise en mouvement par le sens externe ou interne — un miroir plus ou moins clair, il est vrai, de la nature phénoménale, mais un miroir qui est pourtant, lui aussi, une partie, quoique une partie consciente, du mécanisme de la nature. Volonté ou Libre Volonté sont, à cette phase de la vie de l'esprit, des notions tout à fait inapplicables.

NOTE. Les manifestations de la conscience paraissent progresser à mesure que se développe la base physique de la vie et de la conscience, et dégénérer et mourir avec elle. Il paraîtrait que cette base physique, qu'elle soit le nerf ou quelque chose dont le nerf lui-même est simplement le corps ou le véhicule, est la condition de l'existence de la conscience et limite sa quantité et sa qualité. Toutefois, le cas des fourmis et d'autres insectes semble montrer que la portée et le caractère de l'intelligence attuitionnelle ne dépendent pas de la quantité, mais de la qualité, de la complexité et de l'adaptation de cette base physique.

4. — Je puis maintenant (même au risque de me répéter) définir *l'Attuition :* la co-ordination réflexe, à l'état d'image ou de synopsis d'une totalité, d'éléments ou unités de sensation : elle est une synthèse, opérée *dans* et *pour* le sujet conscient.

5. — Lorsque, continuant notre examen de la vie, nous considérons la conscience à l'étape immédiatement suivante de sa marche progressive et ascensionnelle, nous trouvons qu'un mouvement nouveau a porté le sujet réceptif au sein d'une série, en vérité très remarquable, de phénomènes. L'individu-sujet est sorti de lui-même et s'est dépassé ; il a dépassé la simple

co-ordination réflexe de *data*; il a franchi le degré de la réceptivité passivo-active; il s'est débarrassé du fardeau de ce qui n'est pas lui-même; il est devenu librement actif. Les phénomènes, à l'état de repos (la quantité, la forme, la couleur, la solidité, etc.) ou à l'état de mouvement et de succession, qui caractérisent le monde extérieur, ne sont plus maintenant simplement reçus d'une manière attuitive et coordonnés réflexivement, mais, par un mouvement intérieur spontané du sujet conscient, ils sont arrêtés dans leur cours irrégulier et désordonné et *activement* distingués et coordonnés. Une Force s'avance hors de ce qui a été jusqu'ici simple individualité réceptive attuitionnelle, et elle appréhende ou saisit la présentation, la maintenant toute proche d'elle-même et la considérant. Cette force est la VOLONTÉ. L'Esprit se proclame Raison.

6. — Aucun nouvel être, aucune nouvelle individualité n'a été créée. L'individualité-sujet existe dans le chien comme dans l'homme; mais dans ce dernier a eu lieu un mouvement de révolte contre l'extérieur, qui s'est terminé par une victoire. Aucune « substance » nouvelle, répétons-le, ne se présente à notre vue, comme on le suppose trop communément : supposition qui vicie la métaphysique proprement dite, aussi bien que la psychologie et l'éthique. Quelque longtemps que nous maintenions devant le regard de notre pensée ce fait nouveau dans la vie progressive de l'Esprit, il se présente à nous, à la fin aussi bien qu'au commencement, comme un mouvement commencé dans et effectué par le sujet lui-même. Il n'est pas moins que cela; il n'est pas plus que cela. En d'autres termes, tandis que

la réceptivité de l'attuition est à juste titre dénommée activité passive, les impressions étant coordonnées par une simple action réflexe, nous avons affaire maintenant à une activité active. Bien plus, elle est une activité *pure*. Car remarquez qu'elle n'a, en son mouvement primordial, aucun contenu. Elle est, en d'autres termes, Volonté : ou, si nous préférons nous permettre une tautologie, Libre Volonté.

Nous voyons ainsi en même temps que l'essence de la Raison ou ce qui la différencie essentiellement de la conscience animale, c'est la Spontanéité, la Liberté, l'indépendance à l'égard de tout le reste.

7. — De plus, en tant que cette Volonté a quelque stimulus, ce stimulus doit se découvrir complètement en elle-même — en la Forme de Fin qui gît cachée dans le fait du mouvement. Comme mouvement cinétique, elle contient et projette une *fin* comme son point d'aboutissement, et elle marche vers elle selon un mode spécifique.

8. — Quelle est donc la « fin » (la cause finale) de ce primaire et élémentaire mouvement cinétique? C'est un *Percept*. Et ce que je veux nettement marquer, c'est que la fin particulière n'est pas, et ne peut être, dans le mouvement comme tel en son point d'origine; autrement il commencerait où il finit, ce qui, outre que ce serait contraire au fait phénoménologique, est absurde. C'est donc sur ce fait primaire, qui est un fait d'intelligence pure, non sur le fait d'un motif moral ou pathologique, que je fais reposer la Volonté en tant que libre et autonome.

9. — Sont ainsi contenues dans le fait primaire de la

Volonté : (1) une énergie Cinétique, et (2) la Forme, pure ou vide, de Fin. La manière dont se comporte cette Volonté formelle, quand elle est aux prises avec une matière, apparaîtra bientôt.

10. — La conséquence de ce soudain mouvement en avant, opéré du dedans vers le dehors par le sujet, est que le phénoménal y est, du même coup, subordonné au sujet. L'intelligence individuelle n'est plus désormais sous la domination des objets, vivant seulement en eux et dirigée çà et là par eux. Elle les saisit un à un à sa guise, et, obéissant à l'impulsion de son propre pouvoir formel inné, elle *affirme* l'existence de chacun. C'est-à-dire que le sujet conscient ne saisit plus seulement, de façon attuitive, un objet comme différent d'un autre, mais aussi le saisit comme *opposé à lui-même* (le sujet), comme niant le sujet, et sur ce, le sujet conscient le subsume à lui-même — le rapporte, dans l'acte d'affirmation, à l'unité de son propre soi conscient. Jusqu'ici le sujet a considéré les objets, *sentant leur extériorité*; maintenant il les considère en tant qu'objectifs, comme *non*-soi, et il se met à en prendre possession. Il les voit dans l'antithèse de sujet et d'objet; et il acquiert ainsi le pouvoir, non simplement d'affirmer (ce qui n'a encore été que *senti*) qu'ils sont un non-soi ou « objet, » mais aussi d'affirmer ce qui a été déjà saisi dans l'attuition, seulement d'une manière vague, à savoir : qu'ils sont eux-mêmes, et non d'autres choses.

Isoler ainsi l'objet et le soumettre au sujet, c'est, à parler d'une façon générale, le Percevoir ou la Perception — un acte pur.

CHAPITRE IV.

LA FORME DU PERCEVOIR.

1. — Dans l'attuition le sujet a déjà, remarquez-le, conscience d'un « autre » ou non-soi comme objet, quoiqu'il n'y ait encore pour lui aucune possibilité de l'affirmer. Il a conscience d'un *a* extérieur, que ce soit l'espace en général (un *totum objectivum*) ou quelque objet figuré et particulier d'attuition, tel qu'un arbre ou une pierre.

C'est à ce datum de l'attuition que la Perception a affaire, c'est ce datum qu'elle veut mettre à son entière disposition, et la Forme en laquelle elle y procède est la suivante :

1) Le mouvement cinétique de la Volonté contre un présenté (déjà donné dans l'attuition comme n'étant pas le sujet, c'est-à-dire comme étant un objet). 2) Ce présenté est ou A, B, C, ou D, etc. 3) Il n'est pas B, C, ou D. 4) *C'est pourquoi* 5) A *est* A. Cette conclusion portant sur l'être et l'identité de A satisfait la pure et vide Forme de Fin qui est au cœur du sujet conscient lorsqu'il se développe en une *Volonté* ou fonctionne *Volonté*; et cette fin est, nous le voyons, un Percept. L'objet se trouve déjà en antagonisme avec le sujet, et maintenant, conformément au processus ci-dessus décrit, il est à la fois appréhendé et subsumé au sujet, c'est-à-dire il est connu ou perçu ; et instantanément après, et dans cet acte même, pouvons-nous dire, il est affirmé.

2. — Ainsi, en pénétrant dans cette sphère nouvelle de l'esprit conscient, sphère nouvelle qui est ici identifiée avec la Perception, je constate que j'y pénètre enveloppé dans les formes de — 1) Fin; 2) Milieu Exclu; 3) Contradiction; 4) Raison suffisante; 5) Etre ou Identité (avec son affirmation, qui en est la conséquence, sous la forme d'une proposition). Ces Formes (ou Lois du Mouvement) sont simplement l'expression explicite de ce qui est implicite dans ce nouveau mouvement en avant de la conscience — dans cette spontanéité complètement inexplicable, cet *actus purus*, cette Volonté qui est à la racine de tout, et rend la Raison possible.

3. — Notons soigneusement, toutefois, que, antérieurement à l'acte de percevoir jailli du développement du sujet, il existait un état de subconscience-de soi, c'est-à-dire un état conscient attuitionnel, dans lequel l'objet A s'inscrivait *lui-même* sur ma réceptivité — s'affirmait *lui-même*, pour ainsi dire, *à* moi le sujet[1]. Sa figure, son être, sa qualité de se trouver « là » [its thereness], le sujet les *sentait*; mais c'était tout.

4. — Simplement saisir ou appréhender l'objet ne nous en fournirait pas la perception. Une fois l'objet individuel arrêté ou isolé, un abîme existerait encore entre l'objet et la connaissance de l'objet, n'était le mouvement final de la Volonté qui place dans l'unité de la conscience l'objet appréhendé. Dans l'attuition, l'objet tombe *sur* l'unité de la conscience et y subit une

(1) Plus énergique, le texte porte : « affirmed *itself*, as it were, *on* me the subject ». (*Note du traducteur.*)

action réflexe coordonnante, et il est projeté à l'extérieur; dans le percevoir, la Volonté appréhende l'objet comme se trouvant là, au dehors, et, le ramenant, elle le rapporte à l'unité de la conscience; et, en le subsumant ainsi en elle-même, elle en prend possession, le perçoit, le connaît.

5. — Ainsi, commençant avec ce que fournit l'attuition qui simplement reçoit l'impression de l'externe avec une coordination réflexe plus ou moins grande, la Volonté se meut, selon un certain mode, vers l'achèvement de cet acte le plus simple de l'intelligence qu'est le Percevoir : acte vital et d'une suprême importance, toutefois; car percevoir, c'est connaître. La Perception nous lance dans la sphère de la Raison.

6. — Et ce n'est pas tout : car, comme nous l'avons vu, il se produit en même temps, dans le moment de l'appréhension ou de la perception achevée, une impulsion inévitable à extérioriser par un signe, vocal ou autre, le fait du percevoir. Nous sommes forcés d'affirmer : A (le percept) = A, ou A est A. C'est l'affirmation vocale, le signe et le sceau de la perception achevée, la présentation, sous forme de proposition, du jugement antécédent.

Le signe, vocal ou autre, de l'affirmation implique (étant lui-même une extériorisation de ce qui est intérieur à la conscience) non simplement l'affirmation de l'être de A, et de A comme égal à lui-même, mais, en outre, de l'être de A comme *externe* à moi : A est *là*, par opposition à moi qui suis *ici*. La conscience originale d'un « quelque chose » opposé à ma conscience ou placé en face d'elle dans la phase d'attuition mettait

vivement en relief, à l'état de sentiment, ma propre qualité de me trouver *ici*, séparé [my own separate hereness]; et maintenant enfin, dans le dernier moment du percevoir — la subsomption dans l'unité de la conscience — le soi affirme (ce qui, toutefois, a déjà été *senti* dans l'attuition) l'extériorité et l'indépendance du percept : car l'affirmation-pensée est non pas simplement « A *est* A », mais « A est A » *là*, non ici (« ici » qui est moi).

Ainsi, de même que, avant la naissance de la Volonté, l'objet, par son excitation, fait passer à l'état de Sujet ou d'entité sentante simple et homogène le fondement potentiel du Sentir ; de même maintenant, la perception et l'affirmation de l'objet comme étant « lui-même là », enveloppe la perception et l'affirmation du sujet comme étant ici et comme étant égal à lui-même : l'identité avec soi. Hume, je l'entends bien, dit qu'il n'y a, dans les impressions, rien que les impressions, seules et individuelles [single], et qu'il n'y a, outre celles-ci [apart from these], aucune conscience de l'*être*. Mais l'information que nous apporte la conscience aesthétique n'est pas aussi simple : comme je l'ai montré, elle contient le sentiment de l'être et (réflexivement) le sentiment que l'objet se trouve là [thereness]. Et ce *sentiment* le processus dialectique aboutit à l'*affirmer*. Le processus de la dialectique qui s'achève de cette manière, contient les moments suivants :

8. — *Commencement de la Raison.* [*Initiation of Reason*].

1. Le mouvement Cinétique initiatif que nous appelons Volonté pure.

(*a*) Fin (vide) formelle, implicite dans cet acte de commencer le mouvement.

Mode du mouvement-Raison : Médiation.

2. Le moment ou la forme du Milieu Exclu.
3. Le moment ou la forme de Négation ou Contradiction.
4. Le moment ou la forme de Raison Suffisante.

(*a*) Dans ce processus de médiation est, implicite, la Fin (réelle). Le processus de médiation est, en sa totalité, téléologique.

Transition.

5. Acte d'appréhender et de rapporter à l'unité de la conscience le contenu du résultat des moments précédents : subsomption.

Le Résultat.

6. L'affirmation de l'Etre de l'objet comme quelque chose de déterminé : — « un déterminé-de telle manière et non autrement ».

(*a*) Dans cet acte nous est fournie la Loi d'Identité.

7. L'affirmation de l'extériorité et de l'indépendance de l'objet : l'objet est affirmé non seulement « ceci », mais aussi « là ».

Ces moments constituent le système de la Raison: ils se trouvent tous implicitement dans cette prime et première activité de l'esprit que nous appelons le Percevoir : les impressions sont impuissantes à nous les fournir.

9. — D'autre part, la perception « Arbre = Arbre », Arbre est Arbre, est un *Jugement :* Jugement qu'il faut distinguer, toutefois, de ce qui est communément appelé jugement, tel que « l'arbre est vert »; car c'est un jugement identique et en ce sens analytique, par opposition à un jugement synthétique ou ampliatif. Tous les jugements appartiennent au moment de la Négation ou à celui de l'Identité.

10. — Quand nous disons que cet acte libre de l'intelligence est Perception ou Connaissance, nous ne faisons qu'employer des mots différents pour dénoter la même chose. Car Perception et Connaissance, si on les entend bien, sont en leur nature essentielle des termes identiques.

11. — L'affirmation n'est, d'autre part, (comme il a déjà été dit) que le dernier terme des moments de la perception lorsqu'ils prennent, comme pensée extériorisée, la forme concrète d'une proposition verbale; et c'est ce que nous appelons élocution, ou Discours. Le Discours est un prolongement, poussé jusqu'à l'extériorisation, de la libre puissance de la perception-volonté. On peut ainsi le regarder comme une impulsion (échappant à toute possibilité d'explication) à re-créer d'une manière sensible, en sons articulés, le monde des sensations après qu'elles ont, en qualité de percepts, passé par, ou ont été ramenées à, l'unité de la conscience. Le résultat est réellement *vox et prœterea nihil* — un son dont la signification réside dans le percept antécédent. Le Discours ou l'instinct de l'articulation physique suit le sillage de la pensée : et nous sentons que rien n'est sûr, tant que la perception, la conception, etc., ne sont pas extériorisées en sons définis et appropriés.

12. — C'est cet acte de la Volonté qui transforme en intelligence humaine percevante l'intelligence animale, attuitionnelle, qui proclame que la limite du non-rationnel a été dépassée, et que le sujet est devenu, une fois pour toutes, rationnel. On voit que la Volonté est ainsi, en son mouvement originel [in its initiation], la

racine, et, dans sa forme, l'essence de la Raison; et le Vouloir, dans son acte premier, est le fondement et la possibilité du Connaître. La Volonté, dis-je, en son mouvement formel, est la Raison, et, dans sa fin *réelle* [*real*], est la réalisation pour elle-même de l'idée, comme nous le verrons ci-après.

13. — La perception est perception du simple et du singulier; mais, ainsi que nous l'avons vu, elle n'est pas elle-même simple; elle est un processus dialectique contenant divers moments. Son aboutissement aussi contient, implicite en lui, l'affirmation que le percept est et qu'il se trouve là [thereness]. Comme il apparaîtra ci-après, le « maintenant » y est aussi implicitement renfermé. Mais les affirmations sont affirmations de *data* du sentiment ou de la réceptivité.

14. — Le sujet attuitionnel (ou animal) fonctionnant Volonté pure et ainsi se saisissant lui-même aussi bien que les autres choses est le Sujet s'apercevant du Sujet. Ainsi se constitue la conscience-de soi, l'Ego, le Soi ou la Personnalité. Ce qu'est le Sujet, et ensuite ce qu'*est* le Soi, il n'est pas un homme qui puisse l'expliquer, pas plus qu'il ne peut « porter sa tête dans sa bouche » [1]. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'observer le Soi dans la crise de son enfantement et de nommer ce que nous voyons.

15. — Le Soi, au cœur duquel gît la Volonté comme condition de sa possibilité, se porte maintenant, avec

(1) Nous respectons la pittoresque figure du texte : « carry his head in his mouth ». (*Note du traducteur*).

une activité sans fin, sur le champ infini de sensation et d'attuition qui se présente à lui, et, par le moyen de l'affirmation, transforme les attuits en percepts, la conscience attuitionnelle en connaissance ou cognition. L'activité est sans fin, parce qu'elle est activité pure.

16. — En outre, l'apparition de ce nouveau pouvoir, la Volonté, me met en possession d'un nouveau recept — le recept d'une activité pure et de toutes les formes de cette activité. Je deviens conscient d'une force qui est principe initial [an initiating force] et de ses processus.

NOTE. — Qu'il me soit permis de dire ici que je ne parle pas de l'étendue [the breadth] des unités en attuition qui constituent la matière d'un percept simple, mais du résultat et du percept lui-même — une couleur ou figure totale, etc. Des unités je ne connais encore rien : pour autant qu'on peut en connaître quelque chose, cette connaissance n'est possible que par le moyen d'une analyse subséquente et voulue.

17. — Telle est la synthèse primaire de l'objet avec le sujet. Mais la Raison ne se contente pas de cette synthèse primaire. Elle renouvelle et renouvelle encore son attaque sur la présentation perçue.

18. — Ce nouveau pouvoir — le pouvoir d'imposer le soi aux présentations de la sensation et de l'attuition (internes et externes) et de les subsumer à lui — permet à l'homme d'affirmer de chaque présentation successive qu'elle est elle-même, et non pas simplement qu'elle n'est pas une autre, mais aussi qu'elle n'est pas les autres — autres qu'elle a éliminées. La distinction avec laquelle ces diverses propriétés sont discernées dépend

de *l'intensité* avec laquelle est appliquée la force spéciale qui est la racine de la Raison. Dès l'origine, cette force est un mouvement libre, spontané, mais l'intensité et l'énergie de son application varient selon les obstructions physiques et sensibles et selon le développement graduel subséquent des motifs de connaître. La plupart des hommes jettent, durant toute leur vie, sur les propriétés des objets successifs un coup d'œil semi-passif tel qu'il ne s'élève guère plus haut que l'attuition. Sans doute, les phénomènes objectifs qui pour l'œil du sens constituent la « chose » ont, dans le cours de cette expérience passive, fait leur impression sur le sujet conscient, mais ils ne sont pas connus; c'est que le sujet conscient, en tant que voulant, ne les a pas subsumés, et ils s'évanouissent de la mémoire. Il y a plus : le pouvoir de la Volonté sur la Nature est si transcendant que non seulement l'appréhension ou la saisie du phénomène externe dépend de son activité, mais que, en se fixant sur un ou deux phénomènes, il peut, pour un temps, annihiler la conscience de tout le reste. Le Soi est occupé, d'autre chose, et le royaume entier de la Nature s'efforce en vain d'obtenir audience. Le Soi a préféré lui fermer sa porte, et réduire à une unité sa capacité entière d'impression.

19. — Telles sont la nature et la puissance de cette merveilleuse force centrale que certains regardent comme un sensorium passif, un roseau agité par chaque vent qui souffle, une feuille de papier blanc, un phénomène dans une série infinie de séquents invariables ou (peut-être) déterminants !

20. — Quand le sujet faisant de soi-même son objet,

constitue l'Ego, il manifeste sa liberté. Sa limitation est alors lui seul et est intérieure à lui-même. Mais sa liberté a déjà été revendiquée. C'est seulement en tant que sujet *sentant* qu'il est l'esclave d'un autre, de ce qui n'est *pas* lui.

NOTE. — Si parfois je parle de la Volonté comme Raison, on comprendra que j'emploie le moment qui est principe initial du tout pour le tout lui-même. La Raison est la puissance-Volonté, *plus* la forme de son processus. L'aboutissement du processus relativement au sujet individuel est l'Ego. Il n'existe rien de semblable à une entité abstraite appelée Volonté.

CHAPITRE V.

LES LOIS PRIMAIRES DE LA RAISON DANS LEUR RELATION A L'ACTE DE PERCEVOIR.

Sans nuire à la thèse générale de ce livre, je puis introduire ici, en connexion étroite avec le chapitre précédent, quelques remarques sur les lois primaires ou fondamentales traitées par les logiciens en général, que j'ai présentées au lecteur comme des moments dans l'acte un ou le mouvement un de la Perception.

La loi d'Identité A = A peut être déduite de la loi de Contradiction, c'est-à-dire qu'elle y est contenue implicitement. Si A n'est pas « non-A », il est A. A son tour, la loi de Contradiction peut être déduite de la Loi

d'Identité, car, que A n'est pas « non-A », c'est ce qui est contenu implicitement dans A = A. Toutefois, il est tout à fait clair que ni l'une de ces lois ni l'autre ne peut être conçue que comme conséquence d'une loi antécédente, à savoir « A est ***ou bien*** A ***ou bien*** non-A » — loi du Milieu Exclu. C'est ce que nous apercevons clairement en suivant, comme j'ai essayé de le faire plus haut, le *processus* vital du penser; et par « penser » j'entends ici l'acte élémentaire du Percevoir dans lequel doit être découverte, si elle doit l'être quelque part, la différenciation de la Raison d'avec l'attuition sensible. La Loi des Alternatives ou du Milieu Exclu étant le prius logique des quatre autres lois, il est évident en même temps que la Loi de Négation ou non-contradiction apparaît en qualité de prius de la Loi d'Identité.

Pour plus de clarté, il est préférable de désigner « non-A » par le symbole B. Donc,

Loi d'Identité, A est A.

Loi de Contradiction, A n'est pas B (non-A).

A est A ***parce qu'il*** n'est pas quoi que ce soit d'autre; il n'est pas quoi que ce soit d'autre ou B ***parce qu'il*** est A. Pourquoi en est-il ainsi? ***Parce que***, d'autre part, A ne peut être à la fois A et B (non-A) et qu'il ***doit être*** l'un *ou* l'autre. C'est-à-dire : A (quelque chose que ce soit) doit être lui-même ou quelque chose d'autre. Pourquoi quelque chose que ce soit, A, doit-il être ou lui-même ou quelque chose d'autre, B? Le démontrer serait manifestement raisonner en cercle.

Il me semble que nous simplifions beaucoup les choses en évitant de parler de ces faits de l'esprit comme de

Principes ou Lois de tout raisonnement, car on suggère par là qu'ils sont des généralisations et on leur donne un air dogmatique. C'est là, à mon sens, le résultat auquel on arrive quand on considère les questions logiques et psychologiques d'un point de vue anatomique ou morphologique. Voyons les plutôt du point de vue physiologique — c'est-à-dire observons le Penser (ici le Percevoir) dans le processus organique ou vital par lequel il s'effectue — voyons-le doué d'une existence véritable et animé de la vie [as truly being and breathing]. Ces « lois » se révèlent alors à nous comme implicitement contenues dans le processus organique et, dans leur véritable ordre logique, comme des moments ou pulsations d'un acte unique — chaque moment étant implicite dans l'autre.

Le sujet conscient fonctionnant comme Volonté se met lui-même en mouvement dans le but de séparer ou de déterminer un attuit (ou plus) parmi la multitude mêlée d'attuits qui le pressent; et il se meut d'une certaine manière ou selon un certain processus qui est une succession logique de moments, dont aucun n'est intelligible sans l'autre.

A (Quelque chose que ce soit) est ou lui-même (A) ou B (non-A), quelque chose d'autre. [Milieu Exclu].

A n'est pas B (non-A) [Contradiction].

A est A [Identité].

Il me faut maintenant poser encore la question : pourquoi A est = A ? Et la réponse est : parce qu'il n'est pas (non-A) B et qu'il ***doit*** être ***ou bien*** A ***ou bien*** B (non-A). La cause ou la raison de « A est A » se découvre donc dans le moment antécédent de la

Négation et elle exige qu'on corrige l'énoncé et qu'on lui donne la forme conclusive que voici : *C'est pourquoi* « A est A » ; et c'est là ce qu'on appelle le « principe » de Raison Suffisante.

Nous devons encore ajouter que le sujet conscient, fonctionnant ainsi comme Volonté, cherche une fin au mouvement qu'il a commencé — cette fin se trouvant implicitement (comme moment formel) dans l'acte de commencer le mouvement. Cette fin, il la cherche formellement par le moyen ou par le processus de mouvement ci-dessus décrit, atteignant le résultat positif par l'entremise d'une Négation qui sert de fondement.

Dans sa substance donc, le prime acte-de percevoir est tel que je l'ai expliqué plus haut.

Ainsi, la Raison est une unité vivante de mouvement. L'ego empirique, pourrait-on dire, est le sujet conscient ; l'ego transcendental est le pur Ego ou la personnalité ou le soi, constitué par l'action fonctionnelle [the functioning] du sujet conscient dirigée sur lui-même. Il n'y a pas deux esprits ou raisons.

CHAPITRE VI.

L'ACTE DE SÉPARER ET L'ACTE DE NOMMER.

1. — Marchant en avant désormais avec cette arme nouvelle, la Raison, à la synthèse et à la conquête du multiple sensible, le sujet, maintenant conscient-de soi,

découvre bientôt que le secret de son pouvoir consiste dans l'acte primaire de séparer, de déterminer par l'intermédiaire d'une négation, dont nous avons montré plus haut le processus. Par l'acte de séparer les phénomènes, les totalités offertes dans l'attuition qui, pour l'œil du sens, constituent cette *chose* ou cette autre, il poursuit, pour la Connaissance, l'œuvre de séparation qui a déjà été visiblement achevée au dehors par la constitution d'une multiplicité de choses au lieu d'une seule vaste chose emplissant tout. La différenciation d'un arbre d'avec une pierre et d'une pierre d'avec un animal, a déjà été opérée *pour* l'œil de l'attuition passive (comme dans le cas des animaux). Lorsqu'entre en scène le pouvoir de différencier activement la nature et de découvrir ses différenciations moins saillantes, le sujet commence à parcourir une carrière dans laquelle, sans repos, infatigable, il absorbe tout [all-devouring]. Il sépare et saisit dans une synopsis les totalités de simple attuition et ainsi les *perçoit*, chaque totalité comme *une*; il sépare et saisit les éléments qui entrent dans ces totalités, chaque élément comme un; il saisit la connaissance résultante comme telle, et ainsi, ayant réussi une fois, s'enflamme du *désir* de connaître; il saisit le processus par lequel il saisit; il se saisit lui-même; il saisit l'acte de se saisir lui-même, et il ne tombe vaincu qu'aux portes de l'absolu et de l'indifférenciable.

2. — Cette raison-Volonté est le pouvoir de maintenir présent à la conscience, et de subsumer à la conscience, ce qui est non-soi. Le [phénomène] séparé, elle le maintient devant elle comme [phénomène]

affirmé, « connu ». Le [phénomène] présenté, elle le maintient de même devant elle comme [phénomène] séparé; elle maintient de même le présenté, après qu'il a disparu de la vision, sous forme de *re*présenté. Cet acte de connaître, cet acte d'affirmer fortifient aussi l'impression faite sur la conscience attuitionnelle non-rationnelle, en même temps qu'ils purifient cette impression en l'élevant jusqu'à la Perception.

3. — La séparation du présenté individuel le maintient toujours dans une relation négative aux autres présentés dont il est séparé; mais ces autres présentés ont le caractère subconscient d'attuits; par exemple, je sépare et perçois la solidité d'un sabot de cheval, mais tandis que je fixe mon esprit sur cette caractéristique, le reste de l'animal m'est présent; mais *seulement à l'état d'attuit.*

4. — Pour compléter son acte d'affirmation, la Volonté se trouve forcée, comme il a déjà été expliqué, d'extérioriser son acte et de rechercher une forme sensible ou matérialisée — les mots. Non revêtues de formes, que ce soient des mots ou des signes, les appréhensions sont à peine dignes du nom de percepts, car elles n'ont jamais bien franchement émergé hors de la sphère non-rationnelle de l'attuition. Jusqu'au moment où nous nommons, nous ne faisons, pour nous servir d'une phrase de Montaigne, que « lécher l'embryon sans forme de nos pensées ». De même que l'être d'une chose ne s'achève que dans son extériorisation matérielle, de même la perception ou pensée d'une chose ne s'achève que dans son extériorisation sensible ou sa fixation en sons que l'on peut entendre. La

Volonté, lorsqu'elle applique sa force à connaître, ne se tient pas pour satisfaite du simple acte de connaître, mais elle poursuit son œuvre jusqu'à ce qu'elle se satisfasse et se complète en projetant dans la sphère sensible sa perception achevée.

5. — *Mémoire.* Tout ce que nous arrachons à l'expérience s'incarne en langage. L'homme de génie est celui qui peut nous faire don de quelque nouvelle conquête. Le percept se sensualise ainsi en un son articulé et, comme tel, retourne à la conscience en qualité de recept, et, de cette manière, une puissance [basis] de réminiscence attuitionnelle (en tant que distincte du ressouvenir [recollection]) se forme pour les percepts comme tels, non moins que pour les sensations et les attuits.

6. — Le fait de la Volonté donne aussi l'explication du Souvenir [Recollection] en tant que distinct de la simple Réminiscence, cette dernière étant déterminée complètement par l'association naturelle. La Volonté fortifie, en *l'affirmant*, l'objet dans la conscience; et lorsque le besoin s'en fait sentir, elle se met en mouvement et va à la recherche de la conscience passée. Le Souvenir est la réminiscence animale ***plus*** la Volonté. En tant qu'il est Volonté, il est un acte pur; la Réminiscence appartient à la conscience réceptive et attuitionnelle de l'homme. En tant que la mémoire d'un chien diffère de celle d'un homme, cette différence est due simplement à l'absence de la Volonté.

7. — La Volonté, le sujet conscient en tant que voulant, n'a pas seulement le pouvoir de rappeler les percepts passés et de donner, grâce à la base physique

de la vie au sein de laquelle elle se trouve enveloppée, une forme sensible dans le langage à son acte propre, mais en son libre mouvement elle peut même suspendre sa propre activité et ramener le sujet à un état d'attuition. Tels sont le rêve éveillé et la rêverie. Il y a production involontaire de cet état dans ces conditions physiques que nous connaissons sous le nom de sommeil. Dans le rêve éveillé, la rêverie ou le sommeil, des mouvements sans conscience-de soi se poursuivent avec plus ou moins d'intensité selon le degré de vitalité (quelque sens que puisse avoir ce mot) du sujet. Le sujet non-rationnel ou animal se trouve toujours dans cette condition de subconscience-de soi dans laquelle l'homme n'entre qu'occasionnellement; et la différence entre le rêve éveillé d'un homme et la conscience d'un chien semble être que, chez le premier, il y a un arrière-fond de Volonté existante, quoique presqu'entièrement suspendue, et qu'en lui la condition d'attuition embrasse nécessairement les *percepts* passés aussi bien que les recepts et les attuits. Ce jeu non réglé du sujet non conscient-de soi peut être appelé un jeu de représentation ou d'imagination dans le sens primaire de ce dernier mot. Des affinités cachées entre les représentés peuvent alors se révéler fréquemment d'elles-mêmes, et de vastes suggestions ainsi que des vues plus larges sur la vie et sur les possibilités de la conscience peuvent parfois être le fruit de cette suspension de la Raison. Ses abus possibles sont manifestes, mais les bienfaits qu'elle apporte en enrichissant le sol de l'esprit sont incontestables. L'on peut même dire que, en cette action latente de la Raison, nous partici-

pons plus pleinement de l'intelligence universelle, et que, perdant ce qui est individuel, nous devenons partie du Tout. C'est dans cette direction que se trouve la porte du temple du mysticisme.

CHAPITRE VII.

LA SENSATION ET LA PERCEPTION.

L'Attuition, comme simple réceptivité plus ou moins réflexivement coordonnée, est la Sensation dans l'acception philosophique usuelle de ce terme, mais la sensation sous sa plus haute forme. La doctrine courante sur l'origine et le processus de la connaissance et sur les espèces primaire et secondaire de la connaissance du sensible oblige à tenter d'établir une distinction entre la Perception proprement dite et la Sensation proprement dite, et de montrer où finit l'une et commence l'autre.

A suivre les théories régnantes de la connaissance, aucune distinction *réelle* n'est possible entre les deux, si les partisans de ces théories sont conséquents avec eux-mêmes. Tout au plus peuvent-ils dire que la sensation finit où finit le processus grâce auquel le sujet réceptif est atteint par l'objet; et qu'à ce point là précisément, la perception commence. Mais c'est là simplement une façon commode de parler, par laquelle on marque, sans l'expliquer ou la justifier, une différence *sentie*, d'une espèce ou d'une autre. Même prétendre

que la perception et la sensation sont en raison inverse l'une de l'autre, c'est simplement énoncer, d'une manière encore plus expressive, qu'il existe quelque différence *sentie* et signaler des caractéristiques des phénomènes psychologiques qui ont leur valeur en elles-mêmes comme faits observés (s'ils sont vrais), et peuvent aider peut-être à révéler le fondement de la relation que ces phénomènes soutiennent à l'égard l'un de l'autre. Est-ce que, après tout, cette soi-disant « loi » du rapport inverse est une proposition soutenable dans les théories ordinaires de la connaissance? Si la perception n'est qu'une résultante de la sensation (n'est que cet état dans lequel la sensation devient un objet distinct pour la conscience), il semblerait bien plutôt s'ensuivre que, plus le degré de la sensation est intense, plus la perception doit être intense : si, bien entendu, il y a *perception* à un degré quelconque.

La vraie relation phénoménologique de la sensation et de la perception, et leur distinction que met en lumière cette relation phénoménologique, ont déjà été exposées. La sensation proprement dite diffère de la Perception en ceci, que, dans la première, l'Objet saisit le Sujet (pour ainsi dire parler), le stimule à une action réflexe, processus qui est celui par lequel est senti l'objet et, par là même, le sujet. Le sujet est, pour ainsi dire, dans les mains de l'objet. Dans la seconde, le sujet comme Volonté, en d'autres termes l'Ego, se porte lui-même en avant et saisit l'objet senti, le subsume à lui-même ou le rapporte à lui-même, et réalise la *connaissance* sous la forme d'une affirmation. L'union de l'objet (déjà donné dans le processus antécé-

dent de la sensation) avec le sujet par le sujet est l'acte de percevoir ou la connaissance élémentaire. Aussi, exactement comme, dans le premier cas, le sujet, en sentant l'objet, entre lui-même dans la sphère de l'expérience-sensible; de même, dans le dernier cas, l'affirmation du sujet par lui-même fait son apparition dans et par l'acte d'affirmer (de percevoir, de connaître) l'objet.

Une impression sur les sens peut être tellement vive et intense que la Volonté ne soit capable de réagir contre elle qu'avec difficulté, et, dans ce cas, l'acte de percevoir ou de connaître est entravé. De là vient que, comme dit Kant, la condition la plus favorable pour connaître se rencontre là où la sensation est modérée. C'est là une expérience commune; mais si, néanmoins, nous *voulons* percevoir lorsque l'impression est intense, alors plus la sensation sera pénétrante, plus vive et vraie sera la perception. Il est vrai, toutefois, que l'acte de la Volonté, dans l'œuvre de perception, peut être vaincu par la masse et l'intensité d'une sensation.

L'explication du fait psychologique réside en ceci que percevoir est un acte libre émané du sujet, acte de la Volonté procédant, d'une certaine manière, à l'appréhension et à la subsomption dans l'unité de la conscience de l'objet déjà senti; et sans une telle explication, l'on ne peut découvrir la nature de la relation entre la sensation et la perception, quoique l'on puisse donner de cette relation une description aussi correcte.

CHAPITRE VIII.

L'UNITÉ DANS LA PERCEPTION DU MULTIPLE. — LA SYNTHÈSE-SENSIBLE OU LE CONCEPT-SENSIBLE.

1. — Jusqu'ici nous avons décrit en général l'action de l'intelligence élémentaire à mesure qu'elle avance vers la connaissance. Nous avons trouvé que la perception est, conformément à la vieille formule, la séparation ou la détermination par le moyen d'une négation, et la réduction de ce qui a été ainsi séparé à l'unité de la conscience-de soi. De plus, elle enveloppe un *processus* que je n'ai pas besoin de répéter ici. Revenons-en maintenant à ce moment où la première aube de la perception point sur le monde de l'attuition, et suivons, au-delà du point où nous l'avons laissée, l'histoire formelle de la perception dans son œuvre de séparation et dans l'autre œuvre qu'elle a à accomplir.

2. — La totalité de tel ou tel attuit est reçue dans la conscience sous la forme d'une synopsis. C'est, dans la sphère du *sens*, un complexe non résolu en ses éléments; c'est, dans la sphère de la réceptivité, une *totalité* individuelle [single]. Le terme « unité » doit être réservé pour un acte rationnel, non pour un état attuitionnel. La première perception, donc, est la *perception* de la synopsis donnée dans l'attuition. Un agrégat vague, général, non résolu, d'unités de sensation qui ont fait une certaine impression est, par l'action et

l'affirmation de la Volonté, démêlé et distingué d'autres agrégats qui font une impression différente. Il peut arriver, et il arrive constamment, qu'une qualité proéminente dans l'objet obtienne, à cause de son caractère de qualité saillante, une attention spéciale, et, en ce cas, toutes les autres unités d'impression sont sub-consciemment [sub-self-consciously] senties comme associées à cette différence proéminente, mais elles ne sont pas séparément *perçues*. Le sujet de l'affirmation consécutive à la perception n'est, tout d'abord, guère plus qu'un *x* avec un nombre indéfini de prédicats possibles; si une qualité spécifique a été notée, il est alors *a* avec un nombre indéfini de prédicats possibles.

3. — La perception de la totalité synoptique est en même temps le point de départ d'une généralisation faite sans y penser, sans conscience-de soi, informe et illégitime, la généralisation d'une pluralité d'individus sous un nom commun. Une pluralité d'objets passe devant la conscience : tous, à cette phase de l'intelligence, simplement sous forme de synopsis. Le complexe sensible *a* produit, comme tout, une impression, et le complexe sensible *b* produit, comme tout, une impression différente. C'est le *tout* complexe que je perçois et sépare d'autres touts. Ayant perçu l'attuit ou la synopsis *a*, je la nomme « Vache » : je nomme la synopsis *b*, qui en diffère, « Arbre ». Un taureau, un cheval, un âne se présentent et je leur donne à tous le nom de « Vache » parce que les impressions qu'ils produisent respectivement comme touts complexes sont similaires. De même, différentes espèces d'arbres et d'arbrisseaux s'offrent à moi et je les nomme, tous et

chacun, « Arbres » pour la même raison. Si, après les premières expériences de perception de *a*, *b* et *c*, on me demandait de les décrire, je ne saurais le faire : je ne pourrais justifier l'appellation de « Vaches » que je donne à tous les *a* qu'en disant que l'impression générale produite par chacun successivement sur moi était similaire à la première impression. Un très léger progrès dans mon expérience des objets ferait pénétrer et s'imposer en moi la marque la plus saillante des objets appelés *a*, à savoir « à quatre jambes ». Si alors on me demandait pourquoi j'appelle ces objets « Vaches », la réponse serait: « parce qu'ils sont à quatre jambes » : mais en parlant ainsi je déclarerais que je perçois *a* comme une totalité et *en outre* comme une totalité à quatre jambes. Les autres éléments dans les totalités à quatre jambes demeureraient en dépôt, à l'état d'éléments non résolus, dans la réserve du sujet attuitionnel subconscient-de soi.

Ainsi serait fait le premier pas vers l'unité d'un concept-sensible en tant que distingué de la simple totalité dans la perception.

La perception élémentaire « Vache » est par conséquent un « Général » basé sur des similarités et c'est en cette qualité que l'emploie librement l'intelligence naissante.

Cette généralisation grossière est superficielle et fausse parce que, comme nous le verrons, elle est l'œuvre de l'*externe* mettant lui-même son empreinte sur la conscience simplement attuitive, et que l'attaque du présenté par la Volonté n'a pas dépassé encore le sim-

ple acte de percevoir la totalité comme un « quelque chose » indéfini, différent d'autres objets. Il est incorrect de lui donner le nom de généralisation à aucun titre et en aucun sens strict. Mais il est important d'observer que l'esprit (en général) commence par saisir l'universel sous cette forme grossière et ensuite pousse jusqu'au particulier, pour atteindre de nouveau l'universel, mais cette fois un universel ***rationnel***, en tant qu'opposé à un universel sensible.

4. — La Volonté, même dans ses premiers mouvements, a accompli un progrès considérable, car elle a maintenant affirmé comme totalité une la totalité attuitive soumise à la perception; en d'autres termes, elle ***connaît*** ce qui jusqu'ici n'a été qu'une totalité ***attuitivement saisie***. *A*, à l'état d'attuition, est, par l'intermédiaire du processus de la Perception, devenu quelque chose qui n'est ***ni-B*** ni ***quoi que ce soit d'autre***, et il est alors affirmé ou connu comme A. La formule a déjà été donnée dans l'exposé des moments de l'acte de la Volonté pure qui constituent ensemble le tissu de la raison en tant que distinguée de la simple conscience attuitionnelle animale. Il est manifeste, toutefois, que je ne pourrais aucunement m'aller mettre en relation avec A, dans le dessein de l'affirmer finalement dans la perception, si je n'avais d'abord A présent à la conscience, et que je ne puis l'y avoir si ce n'est comme égal à lui-même — *quasi* identique à soi. Aussi le jugement de la conclusion : « A est A » semble-t-il être anticipé dans le simple sentiment attuitif, attendu que ce fait est le point de départ pour arriver à : « A n'est pas B » ; et pourtant, d'autre part,

l'*affirmation* « A est A » n'est possible que comme la conséquence de « A n'est pas B ». Cette difficulté que je reconnais, je l'explique (de même que j'explique plus haut la généralisation illégitime) en faisant intervenir dans la psychologie métaphysique la conscience attuitionnelle considérée comme chronologiquement antérieure à la conscience perceptive et comme ayant son domaine propre. « A » (un présenté ou l'autre) est d'abord reçu du dehors dans l'attuition et projeté comme objet : le second mouvement, qui seul est Perception et pour ce motif Raison, est l'affirmation que cet objet « A n'est ni B, ni C, ni D »; et *ainsi* j'atteins, en troisième lieu, l'affirmation que « A est A ». C'est dans le seul jugement de la Raison que l'on peut trouver une identité véritable.

5. — Quand un objet devient le sujet de propositions prédicatives, il est un son vide de sens et n'équivaut à guère plus qu'à l'universel : « Cette chose là ». Quelques prédicats que le mot puisse récéler, il n'est pas plus la « chose » que tous les autres prédicats encore à découvrir.

6. — La Volonté ou le Soi, après avoir exercé son énergie spontanée, sent son propre pouvoir, et sous l'irrésistible impulsion à séparer (car la nature même de la Volonté est un mouvement sans repos) commence à saisir les qualités ou unités diverses qui entrent dans les totalités individuelles; et la connaissance « vache » ou « arbre » (indifféremment appliquée, par une sorte de généralisation illégitime, respectivement à beaucoup d'organismes animaux et végétaux) éclate pour donner naissance respectivement à celle de nombreux animaux

et arbres différents qui, tout en possédant des caractéristiques communes en tant qu'animaux et plantes, sont maintenant, par la force de la Volonté, différenciés davantage l'un de l'autre.

7. — Cet acte de l'Ego ou de la Volonté, nous pouvons l'appeler, si nous voulons, l'Attention; mais il vaut mieux réserver ce terme pour l'appliquer à l'acte quand il se soutient un certain temps. Considéré relativement à une unité maintenue dans la conscience à l'état d'opposition à tous les autres objets, l'acte de la Volonté s'appelle abstraction; et considéré relativement à la totalité dont le morcellement s'effectue actuellement par la force, qui met tout en pièces, de la Volonté, il est analyse : à savoir, analyse appliquée aux choses. A un stade ultérieur, quand la conscience s'est trouvée étouffée et surchargée par les différenciations traditionnelles fixées en vocables, la Volonté trouve que sa tâche capitale est de dissocier les éléments divers qui, au cours de l'histoire, sont entrés dans les notions, et ont ainsi conduit ou égaré l'humanité. Tâche si importante et si grande qu'il peut parfois paraître que l'œuvre du Philosophe est, pour des générations, uniquement une œuvre de définition et de division. Disons plus : si nos notions des choses ne contenaient que des éléments vrais et à la fois exhaustifs, la Définition de la *Notion* serait aussi la Définition de la *Chose.*

Cette œuvre d'Analyse — de séparation se rapportant à la totalité à l'état de Perception — avance à pas rapides lorsque le fait de sa résultante, à savoir la connaissance, est reconnu. Il entre ici du plaisir — nullement dans l'acte premier, mais dans le résultat.

Qu'il existe des différences, c'est ce qui est *senti* dans l'attuition ; et la découverte de la différence, une fois qu'elle a pris commencement, devient alors une fin en elle-même pour la Raison. Les intelligences d'une énergie supérieure prennent la direction du mouvement, poursuivant la tâche pour les intelligences moins vigoureuses, en vue de satisfaire l'inquiète avidité de l'Egó qui désire voir clairement et distinctement ce qui réellement lui est présenté, et en faire ainsi son bien propre en le subsumant à soi.

9. — Cette connaissance partielle et provisoire nous donne une conscience *distincte*, jusqu'au point où elle va ; c'est-à-dire : celles des qualités, celles des propriétés ou ceux des éléments composants qui sont connus, sont connus dans leur séparation l'un d'avec l'autre *en même temps* qu'ils sont connus comme parties d'une totalité à l'état de perception, les parties restantes étant subconsciemment *senties*. Cette totalité à l'état de perception est par degrés de plus en plus morcelée par la perception ou la connaissance de ses éléments constituants ou de ses qualités, et elle est graduellement transformée en une unité de qualités perçues — en une *Unité* de perception. Cela demande à être éclairci davantage, car c'est là un fort grand pas en avant et cela enveloppe bien des conséquences. Suivons, au risque de nous répéter, le processus d'intelligence par lequel l'unité est atteinte.

10. — Le processus, en somme, ne diffère pas en fait, *ne peut* en vérité différer, de celui par lequel les totalités externes, comme telles, étaient précédemment affirmées, et il est exprimé par la formule « A n'est pas

B, ni quoi que ce soit d'autre »; c'est pourquoi « A est A » (ces deux propositions étant, naturellement, précédées de l'attuition de A par le sujet subconscient-de soi, c'est-à-dire de l'attuition, simplement consciente, de A.) L'attuition de A par le sujet subconscient-de soi est une quasi-affirmation (ou déclaration) de lui-même faite *par l'objet externe* dans le sujet, au sujet et pour le sujet [on, to and for, the subject]. L'étape suivante est, ainsi que nous venons de le dire : « A (la totalité saisie attuitivement) n'est ni B, ni C, ni D, ni quoi que ce soit d'autre »; *c'est pourquoi* « A est A » — affirmation faite *par* et pour le sujet. La troisième étape, dans l'histoire du Percevoir, est : C (une qualité dans A) n'est pas D (ni X, Y, Z) : C est C; C est en A. Et le mouvement se poursuit de cette manière pour toutes les autres qualités qui sont discernées ou sont discernables : c'est par un tel mouvement que nous connaissons, et ce mouvement est continuellement répété.

11. — Chaque progrès que nous faisons ainsi dans la différenciation empiète sur la vague totalité à l'état de perception. Ce percept[1] total continue à être affirmé comme une totalité, mais il cède graduellement à la

(1) Je sais très bien que, en appelant la totalité à l'état de présentation, un *percept*, je m'expose à la critique. Mais notez qu'un chien possède la totalité à l'état de présentation. La Raison distingue une totalité des autres totalités, simplement (pour commencer) *en qualité de totalité*, et l'affirme comme telle.

Pourquoi, peut-on demander, occupé-je mon lecteur de ce qui n'est guère que de la Logique élémentaire? Parce que j'ai à établir une thèse — à savoir que le système entier de la Raison est enveloppé dans l'acte de Percevoir. (*Note de l'Auteur*).

discrimination, sans cesse croissante, des qualités qu'il renferme. Chaque nouveau percept morcelle davantage encore la totalité du percept, jusqu'à ce que ce dernier soit complètement supplanté par un enchaînement de percepts qualifiants et quantifiants. La chose — la simple *totalité* à l'état de perception (vague et non satisfaisante) — devient maintenant l'*Unité* à l'état de perception ou connaissance. A cette phase et jusque-là, la Chose est pour la conscience empirique ce que ses qualités perçues sont en leur unité, toutes faisant retour en elles-mêmes, [as all returning into themselves], *plus* l'affirmation qu'*elle est.* Il sera montré dans la suite que cette attribution de l'être [this isness] (ainsi que cela a déjà été indiqué dans la Table de la Forme du Percevoir) est l'affirmation de l'Identité de la chose avec elle-même, identité qui dans la phase d'attuition a été un vague *sentiment* de similitude.

12. — La fin de tout ce déploiement de l'énergie de l'Ego est la Perception, et, par suite, l'individuel [the single] et le simple. Par l'analyse, la Volonté cherche à briser la totalité à l'état d'attuition, et à trouver les vraies qualités d'une chose et la différenciation dernière ou « l'essence » (ainsi qu'on l'appelle), de manière à ce que, autour de ce différencié ultime, elle puisse reconstruire synthétiquement la totalité dans l'unité de la connaissance. Car la fin de l'analyse de la synthèse primaire, c'est-à-dire de la synopsis, est de nouveau une synthèse.

13. — Cette unité à l'état de perception, réalisée par le mouvement spontané de la Volonté dirigé contre les attuits, et graduellement conquise sur la totalité ou

l'agrégat à l'état d'attuition, doit être appelée *Concept-sensible* (ou synthèse-sensible, par opposition à synopsis-sensible). Le mouvement grâce auquel la matière du concept est rassemblée ou subsumée en une unité réside dans la spontanéité de la Raison qui est le sujet conscient exerçant librement, selon un processus, la fonction de Volonté.

14. — Ce n'est qu'après l'apparition de la Volonté sur la scène que l'on peut dire que nous percevons ou connaissons; mais l'objet présent au sens, antérieurement au déploiement de la spontanéité qui est la racine de l'acte de percevoir, n'est pas une *série* vague, indéfinie et chaotique de sentiments ou de stimulations du sens; mais il est déjà un agrégat d'affections du sens qui ont été imprimées *ensemble* sur la conscience, sous la forme d'un « quelque chose » extérieur et indépendant, et qui constituent une totalité sensible — c'est-à-dire un attuit. Il n'y a pas encore là d'*Unité*, mais il y a là, incontestablement, une *totalité*, formée par agrégation, synoptique, de tel ou tel objet sensible.

15. — La distinction entre la totalité à l'état d'attuition qui, lorsqu'elle est perçue, est, au mieux, simplement un attuit (ou une synopsis) perçu, et l'unité à l'état de perception ou la vraie synthèse qui constitue un concept sensible, cette distinction est suffisamment manifeste. Ce concept doit en outre être distingué du Concept qui est le fruit d'une généralisation subséquente et qui s'offre à notre examen dans le premier mouvement opéré ensuite par l'Intelligence lorsqu'elle tente d'ordonner et de comprendre la multiplicité externe. La distinction ici établie entre le concept-sensible, qui

est une chose individuelle, et le concept généralisé, qui embrasse des choses sous lui, est fréquemment oubliée.

16. — Le concept-sensible est atteint par une succession de perceptions, perceptions qui sont des jugements. Il est une synthèse de jugements analytiques. D'aucuns nieront que la perception primaire du complexe total soit un jugement; mais c'est qu'ils comprennent inadéquatement l'acte de perception. Dans le jugement primaire de la perception, le sujet de la proposition est le pronom démonstratif « Cela » (un simple terme abstrait et universel), qui est appliqué à la vague totalité à l'état d'attuition, et le prédicat est le nom que nous donnons à l'amas confus des qualités à l'état d'attuition, par exemple : « Cela (là) est arbre », Tout ce que nous essayons d'exprimer, c'est la différence de ce tout à l'égard des autres touts.

17. — Notons ici que, au point où nous sommes parvenus dans l'évolution de l'Intelligence, nous avons atteint le concept-sensible, et que nous n'avons jusqu'ici rien rencontré encore que Perception: car la Conception consiste simplement à lier ensemble, comme constituant l'objet total devant nous, une série de percepts ou de prédicats perçus; et cela, par la pure force de la Volonté. La « chose » n'est encore que la chose empirique et elle marche à son véritable enfantement dans la Raison; et du fait que l'acte conceptif semble être (en tant qu'on doit le distinguer du perceptif) mécanique en sa nature, il ne faut pas conclure hâtivement que la « chose » est simplement « l'être » avec un faisceau de prédicats s'unissant d'une manière externe et mécanique.

DEUXIÈME PARTIE.

DUALISME.[1]

I. Extension et Extériorité.

1. — Il y a ici deux questions — celle de l'Extériorité et celle de l'Extension ou de l'Espace.

2. — La thèse fondamentale de Hume peut être brièvement énoncée comme suit : Toute idée — c'est-à-dire toute expérience, pensée et conviction de l'esprit humain — a sa source première dans quelque *impression* apportée à l'esprit par l'intermédiaire du sens interne ou du sens externe ; en d'autres termes, elle a sa source dans la Sensation. Sensation signifie impression *sentie*. De plus, toute impression, à y regarder de près, se trouve être simple et singulière, et déclare *elle-même* à la conscience n'être *rien d'autre que* soi-même. En dernière analyse donc, notre connaissance — ce que nous appelons réalité [reality] et vérité — n'est rien que nos sensations, externes et internes, et leurs relations sensibles.

3. — Hume ne nie pas que nous soyons convaincus

(1) La discussion qui suit suppose un point de vue pré-Fichtien. (*Note de l'Auteur.*)

de l'extériorité des autres hommes dans le monde, et de chaque objet qu'il renferme; ni non plus que nous ayons des convictions touchant la substantialité, l'être, la cause nécessaire, etc; il ne nie pas davantage que de telles convictions doivent être admises comme vraies dans la tâche ordinaire de la vie. Son objet est de faire voir en quelles circonstances et par quel processus ces croyances pratiques sont tirées des impressions et des idées susdites, et de démontrer qu'elles doivent toutes être expliquées comme étant (fondamentalement) des impressions en étroite liaison; qu'ainsi elles restent toujours enfermées dans la sphère de l'esprit individuel et qu'au-delà de celle-ci elles n'ont aucune validité.

4. *Extériorité.* — Tout est en dedans de moi. Naturellement : où, sinon là, toute chose pourrait-elle être, si je dois en avoir conscience et la connaître? De là vient que je puis douter de l'extériorité de ce que je sens et connais.

5. — Si un objet — la nature, ou disons cette partie de la nature que j'appelle mon corps — est vraiment extérieur à la conscience, nous n'avons pas besoin de démontrer sa non-dépendance à l'égard de l'intelligence humaine et sa continuité séparée en tant qu'agrégat plus ou moins explicable de qualités et de relations s'interpénétrant mutuellement. [La qualité correspond dans l'*objet* à l'*impression* ou à la sensation dans l'esprit]. Une telle extériorité nous donnerait cette dualité de l'esprit (ou de la conscience) et de la nature qui est admise par le sens commun, et, si elle pouvait être démontrée, elle justifierait, d'une manière critique, la croyance non-réfléchie du vulgaire. Et, après tout,

toute philosophie doit, en fin de compte, se présenter à la barre du « sens commun », au sens ordinaire de cette expression.

6. — Hume fait remarquer que nous n'avons pas directement conscience de l'*extériorité* de l'espace ou de l'Extension, mais que nous avons simplement conscience de l'extension en tant qu'impression et en tant que qualité des objets. A l'argument que l'extension est, conjointement avec d'autres qualités des objets, présentée à notre conscience comme *existant en dehors de nous* ou externe, Hume répliquerait que c'est là rendre double une impression, qui est singulière de sa nature, puisque l'impression présenterait alors à nos esprits l'Espace *plus* l'Extériorité.

7. — Hamilton, formulant la thèse fondamentale de l'Ecole Ecossaise, dit que l'externe et l'interne existent à l'état de termes opposés, en vertu précisément de la même évidence, et dans le même acte. *Dans cette mesure*, il donne une base critique au « Sens Commun ». Mais, pourrait-on lui objecter, où trouvez-vous cette extériorité et cette intériorité comme faits de conscience primaires indépendants? Les actes les plus rudimentaires de sensation et de perception vous font voir seulement de l'espace ou de l'extension, et vous décidez d'ajouter à cette extension le fait *ultérieur* d'extériorité, alors que vous n'avez, à aucun moment, conscience d'autre chose que de l'extension; et vous vous hâtez illégitimement d'*inférer* l'extériorité : autre chose est l'objectivité, autre chose l'extériorité. Si ce n'est pas une *inférence*, alors vous êtes tenus de montrer que dans le même acte la sensation d'extériorité est donnée,

plus la sensation d'un objet spatial; bref vous devez soutenir — ce que nie Hume — que les impressions sont, ou peuvent être, en leur analyse dernière, doubles. Si l'impression double qui donne ainsi naissance (pour parler la langue de Hume) à deux idées, est contraire au fait, alors il faut justifier l'***inférence***. Dire qu'elle est une inférence « nécessaire et universelle », c'est simplement réaffirmer, sous sa forme imparfaite et étrangère à la critique, l'ancienne thèse Ecossaise. Et, même si nous lui concédons sa thèse, la dualité primaire d'Hamilton ne nous donne, à mettre les choses au mieux, qu'un non-ego d'une espèce ou d'une autre.

8. — Toutefois, si nous devions identifier l'Extension avec l'Extériorité, nous aurions, sur ce point, une réponse à Hume. Où est l'impression, dirait Hume, qui vous fournit « l'idée » d'extériorité? Réponse : l'impression de l'extension (que vous-même admettez), car celle-ci ***est*** l'extériorité. Elle nous donnerait une dualité véritable; car l'extériorité, ainsi que Hume lui-même le reconnaît, enveloppe l'indépendance. Mais comme, dans ce cas, l'extériorité elle-même serait encore une impression subjective, des difficultés nouvelles surgiraient.

9. — Avant toute apparition de la Raison sur la scène, et tant que nous envisageons encore l'esprit comme limité à des relations purement aesthétiques ou sensibles (Attuition), la situation paraît être celle-ci : — L'Extension comme un ***totum objectivum***, et des choses étendues et figurées sont reçues par le sujet sentant en qualité d'impressions. Ces impressions agissent comme stimulus ou irritant du sujet sensible [sensational] ou attui-

tionnel et donnent lieu ainsi à une action réflexe de la conscience par laquelle les impressions, c'est-à-dire l'extension en général et tous les objets qui sont venus s'imprimer en lui, sont placées au dehors du sujet, et, dans cet acte, constituées à l'état d'objet externe. L'Extension est ainsi un *datum* offert *à* la conscience; l'extériorité de l'extension est donnée *réflexivement par* la conscience. C'est par une action réflexe de la conscience que les choses sont constituées objets et extérieures. Ce mouvement, d'ailleurs, réside au cœur même de la conscience; et c'est par son moyen seulement que la conscience est possible. L'Extériorité est ainsi un élément universel et nécessaire dans toutes les impressions sensibles, et, en ce sens, elle est simplement un produit *a priori* de la conscience aesthétique. Le dualisme du sujet et de l'objet est ainsi constitué au-dedans de la sphère des sens ou de l'attuition (la sphère du Sentir), *avant que* la Raison, sous la forme élémentaire de la Perception, n'entre en scène. Quand elle paraît, tout de suite elle pose ou affirme le résultat final de ce mouvement réflexe nécessaire du sujet sentant par lequel est constituée l'extériorité d'un objet; et elle le fait dans la forme : « A, c'est-à-dire, Cet arbre (*là*), est ». Ainsi l'extériorité de la « chose » n'est en aucune façon dépendante de la Raison.

10. — Nous devons, je pense, tenir avec Hume que l'*indépendance* des choses est constituée par, et consiste dans, leur extériorité. Par conséquent, l'Extension ou l'Espace, dont on vient de montrer qu'il est extérieur au sujet, est indépendant du sujet.

11. — Toutefois, ni de l'universalité de l'Espace

donné comme *impression* universelle, ni de l'extériorité de l'Espace donnée par l'intermédiaire de ce mouvement réflexe nécessaire qu'on a décrit plus haut, il ne semble suivre que l'Espace est « un nécessaire », c'est-à-dire une condition inévitable de toute pensée possible touchant l'externe. En d'autres termes, le fait que l'extension est l'universel *modus existendi* du non-ego sensible, non-ego qui est extérieur, ce fait n'explique pas le caractère nécessaire de l'extension. Cela présente une difficulté ; mais ne peut-on y faire face de la manière suivante? — En quel sens l'espace est-il nécessaire? En ce sens que je ne puis penser l'extérieur autrement qu'étendu. Mais c'est là simplement dire que, de même que partout où [wherever] je *reçois* l'externe, je le reçois comme étendu, de même toutes les fois que [whenever] je *me figure* l'externe, je *dois* me le figurer étendu. Tout ce qui est présenté au sens est étendu, et pour cette raison, tout ce qui est ou peut être *re*présenté est étendu aussi. Le sens est le sens, et non quelque chose d'autre, et toute imagination possible (c'est-à-dire toute re-production ou production d'images) de l'externe s'exerce dans le domaine du sens. Il me semble, par conséquent, que nous pouvons dire : La Nécessité de l'Extension, c'est-à-dire l'Extension comme prédicat nécessaire de toute extériorité possible, est simplement un Nécessaire Analytique. En fait, tous les prédicats universels aesthétiques sont des prédicats analytiquement nécessaires.[1]

(1) La question de l'infinité de l'Extension sera envisagée ci-après. (*Note de l'Auteur.*)

II. Connaissance de l'objet extérieur : — Relativité.

1. — En résumé : la Conscience, soit au degré de la sensation élémentaire, soit à ce degré plus avancé de sensations co-ordonnées qui s'appelle Attuition, a ***un prius*** dans l'objet, c'est-à-dire : c'est par un mouvement extérieur à elle-même et indépendant d'elle-même que la potentialité de la conscience passe à l'acte. Du côté du sujet, cette irritation [irritation] s'appelle Réceptivité. Le sentiment de l'extériorité de la source de cette irritation est simplement un résultat d'une action réflexe dans la conscience; et ce qui est extérieur ***au*** sujet est indépendant ***du*** sujet. Lorsque ensuite les strates de la simple Réceptivité ont éclaté, pour ainsi dire, sous l'action volcanique de l'énergie nouvellement dégagée qui se révèle dans le sujet et jaillit de lui (énergie dynamique que nous appelons Volonté), l'extériorité de l'impression (de l'extension) est dans et par cet acte même affirmée. Ainsi le fait et l'attribution de l'extériorité se trouvent implicites dans l'opération par laquelle se constitue la conscience aesthétique, attuitionnelle et non-rationnelle, et ils se trouvent ensuite à l'état explicite et sont affirmés dans la conscience rationnelle. Et ici, mais exclusivement dans la sphère de la perception ou de l'affirmation, l'extériorité repose sur la même base que le fait de l'intériorité. L'affirmation de l'intériorité, comme terme solitaire, est pour la Raison une impossibilité.

2. — Toute cette question de l'extériorité ne devient vraiment une question que lorsque les hommes com-

mencent à analyser la nature de la connaissance et les sources de la connaissance. De là vient que, en connexité avec cette question, se présente la question ultérieure, mais de la même famille : « Etant donné un objet vraiment extérieur au sujet, le sujet peut-il vraiment le connaître, précisément tel qu'il est *là*? »

3. — A coup sûr, si je ne connais pas l'objet extérieur comme il est, mais si je m'en sers simplement comme d'un point d'appui x pour mes propres activités attuitionnelles et rationnelles, il devient purement et simplement un objet dont les déterminations appartiennent à ma Raison [it becomes a mere determinable of my Reason] non seulement sous le rapport de ses fondements formels (aspect de la question qui peut être laissé de côté pour le moment), mais aussi en ce qui regarde ce qu'on nomme ses qualités sensibles — ses phénomènes, sa matière. C'est là la question de la Relativité de la Connaissance. Si nous ne connaissons pas l'objet *an sich*[1], alors ou bien c'est pour la conscience qu'il existe, ou c'est la conscience qui existe pour lui. Aucun autre genre de relativité n'est possible.

4. — Si l'objet n'est pas extérieur, *cadit quaestio*, parce que, s'il n'est pas extérieur, il doit être intérieur; en d'autres termes il doit être, d'une façon ou d'une autre, la création de la conscience, et ce qui est créé par la conscience doit être vrai, *tel qu'il est*, pour la conscience.

(1) Expression allemande qui signifie : *en soi*. (*Note du traducteur.*)

5. — Nous pouvons, toutefois, nous considérer comme parvenus à ce résultat-ci : — Il y a un objet dont l'empreinte s'est marquée sur moi et qui est extérieur à moi, à savoir l'extension; mais ce que je vois et nomme « extension » peut, après tout, être seulement un « quelque chose » extérieur qui, par une loi de la nature, met en moi l'image et le schème de l'extension. L'*x* vraiment extérieur peut être transformé en *y* lorsqu'il pénètre en ma conscience de sujet. Pour tout ce que j'appelle connaissance du sensible, je dépends d'un nombre infini d'*xes* transcendentaux que je convertis en *ys*. Ces *xes* transcendentaux sont simplement une série de poussées dynamiques. Si la relativité de la connaissance ne signifie pas cela, elle ne signifie rien. Il n'importe pas le moins du monde que la relativité prenne la forme d'une relativité physiologique, psychologique, ou ontologique. Elles sont toutes les mêmes au fond, pour ce qui regarde la vérité et la validité de ma connaissance des phénomènes. Ceux qui pensent s'être débarrassés des difficultés concernant la Matière en transformant tout le sensible en formes de Mouvement, ne font que substituer un genre de cosmos (ou de chaos) extérieur à un autre : la question philosophique n'est, par là, pas même effleurée.

Sophisme dans les Termes.

6. — Les termes les plus communément employés dans la discussion sont : Relatif, Sensation, Idée, Forme, Substance, Phénomène. Ces mots sont trop souvent employés de manière à supposer vraie une théorie ou à masquer un sophisme. Toutefois, si nous

pouvons faire voir les sophismes que l'on commet dans l'usage des termes Relativité et Phénomène, cela suffira.

7. — « *Relatif* » s'emploie parfois dans le sens de localement ou personnellement relatif, comme lorsqu'un objet, dont la constitution demeure cependant inaltérée, est amer pour l'un et doux pour l'autre, ou peut-être amer et doux pour la même personne dans des circonstances modifiées. Il y a le relatif parmi les choses, comme lorsque nous disons que les choses sont grandes ou petites, en tant que mesurées à quelque commun étalon. Et, en outre, il y a le relatif enveloppé en toute connaissance, puisqu'aucune chose que ce soit ne peut être connue qu'en relation de communauté ou d'opposition avec d'autres choses, ou dans ces deux relations à la fois. En aucune de ces significations, le terme ne peut être admis dans la discussion de la Relativité de la Connaissance Humaine.

8. — Mais il est un sens dans lequel « relatif » est employé même dans la discussion philosophique, et qui est à côté de la question : c'est le sens de limité ou restreint[1]. Il va de soi que la connaissance est limitée ou restreinte. Cela laisse intacte la question *philosophique* portant sur la validité — la vérité — de ce que nous *connaissons*.

9. — En fait, la question se pose tout entière entre la relativité proprement dite et la relativité dans le sens d'une adaptation ou d'une transformation de l'x inconnu, opérée conformément à certaines conditions impo-

(1) Les textes d'auteurs invoqués par Hamilton ont trait presque tous à ce sens de « Relatif ». (*Note de l'Auteur*).

sées par le sujet percevant. Je soutiens que ces deux sens distincts du terme sont constamment confondus.

10. — Personne, je suppose, ne nie que la connaissance soit une relation, ni non plus que la connaissance d'un objet soit la connaissance d'un système de relations. Partout où il y a Sujet et Objet, il y a nécessairement une *relation*, et l'objet aussi *est* lui-même un système de relations de[1] quantité, qualité, etc. Cette acception rigoureuse et exacte du terme doit être désignée par le mot: *Relatité* [*Relatedness*]. Tout le monde reconnaît la Relatité, et l'on en vient ainsi à admettre que relatité enveloppe relativité [relativity]; alors qu'en fait dans le mot « relativité » une nouvelle idée a été subrepticement introduite. Relativité, selon l'usage commun de ce mot, est, en vérité, relatité *plus* adaptation de l'un des termes de la relation à l'autre. Et c'est en cela que consiste le sophisme.

11. — Un homme peut, tout à fait rationnellement, soutenir qu'il y a un ordre de choses existant réellement [actually] et indépendamment, mais que sa connaissance de cet ordre de choses se réduit à faire entrer un certain objet — la nature — inconnu *tel qu'il existe*, dans la sphère d'une certaine espèce d'intelligence appelée humaine : intelligence qui voit l'objet conformément à sa propre *nature* [*kind*] à elle, et ainsi le constitue. En d'autres termes, nous pouvons soutenir que le sujet crée pour lui-même un monde cohérent, relativement valable pour les buts de l'existence de l'in-

(1) *de*, non : *dans* la quantité, etc.; autrement il n'y aurait rien à mettre en relation. (*Note de l'Auteur*).

dividu, le crée, dis-je, d'un monde, réellement existant, il est vrai, mais différent (peut-être), en son indépendante réalité, du monde de l'intelligence humaine, et à jamais inconnaissable pour elle. C'est là, en substance, la doctrine du réalisme hypothétique; et il est en même temps manifeste que ceux qui s'imaginent sauver la vérité externe des percepts en affirmant le caractère non-médiat des perceptions sensibles sont dans l'erreur et s'abusent eux-mêmes, tant qu'ils soutiennent également la doctrine de la relativité de la connaissance humaine. La chose ne demande que d'être énoncée pour être, du même coup, manifeste. Relativité, dans leur bouche, doit signifier, si ce mot signifie quelque chose, la modification, effectuée dans ou par le sujet percevant, d'un objet extérieur inconnu, qui ne sert que de point d'appui : et, cela étant, on ne jette aucune lumière sur la validité de la connaissance en disant que mes perceptions sensibles sont le fruit d'une communication directe ou immédiate entre moi et le monde extérieur. A vrai dire, la thèse est inintelligible. Je ne puis m'intéresser au caractère direct ou indirect d'une connaissance qui, après tout, n'est pas d'une vérité et d'une validité absolues.

12. — Ni un sujet sensible, ni un sujet attuitionnel, ni un sujet rationnel intelligent n'est possible que comme l'un de deux facteurs. Ni la sensation, ni la perception (pour exposer la chose d'une autre manière) n'est possible que comme membre d'une dualité — l'un des membres étant le Sujet, l'autre membre étant le non-Sujet ou l'objet. En d'autres mots, sujet et objet, dans le sens d'*interne et d'externe*, sont

nécessairement des termes d'une relation : l'un des termes entraîne l'autre. Or, si nous considérons ce fait du point de vue d'un Pouvoir Créateur objectif présupposé — un *ens realissimum* absolu, dont toutes les intelligences sont de simples formes transitoires, il est absurde *primâ facie* de supposer que le plan de la création enveloppe, à l'apogée même de sa réalisation, qui est la Raison finie, un acte de suicide : qu'il crée dans son plus haut effort un sujet intelligent, tout en ruinant, dans l'acte même de création, la *raison d'être*[1] de cet acte, c'est-à-dire le percevoir ou le connaître. Cette considération, en nous portant à compter sur l'efficacité et la validité de la perception, écarte les objections basées sur la supposition du changement total qui serait imposé à l'objet de la perception par une modification de nos sens. Nous avons le droit de partir de la *supposition* d'une harmonie entre le conscient et le non-conscient, d'une équivalence parfaite entre l'idée et l'idéat [the ideatum]. Dans la sensation et dans la perception, il y a, comme en toute autre chose, un processus de « Devenir ». Etant donné un objet extérieur, cet objet *devient* pour ma conscience. Pourquoi ce processus se vicierait-il? L'*onus probandi* incombe à celui qui suppose qu'il se vicie. Quelle que puisse être la portée de la sensation ou de la perception d'un sujet, les présentés sensibles, comme tels et dans l'étendue de leurs limites, sont donnés *véritablement* au sujet. C'est-à-dire qu'il est possible au sujet, s'il est un organisme normal de son espèce, de

(1) En français dans le texte. (*Note du traducteur*).

sentir et de percevoir, dans la sphère d'action qui lui est propre, le sensible et le perceptible tels qu'ils existent.

13. — Au reste, Relativité, dans le sens de relatité du sujet à l'objet, ne peut impliquer invalidité. Car si relatité implique ***invalidité***, et si la relatité est présente, comme elle ***doit*** l'être, partout où sujet et objet sont présents, la connaissance est à jamais impossible pour toute intelligence, quelle qu'elle soit. Qui plus est, il devient douteux que même le Créateur puisse connaître les objets de Sa propre création, après que ceux-ci ont été placés hors de Lui-même.

14. — D'autre part, l'acte par lequel le soi pense le soi serait ruiné, attendu que le soi est ici, grâce à l'acte de dédoublement, mis en relation avec le soi. La doctrine de la relativité est, d'ailleurs, comme le scepticisme, une doctrine qui se détruit elle-même, car la connaissance que la connaissance est relative est elle-même une connaissance relative.

15. — Relativité de la connaissance, dans la signification rigoureuse du terme relativité — c'est-à-dire relatité, signifie simplement qu'en toute connaissance il y a un sujet et un objet, et ***par suite*** nécessairement une relation entre eux. Si une ***telle*** relativité introduit un élément d'incertitude, la connaissance est (je le répète) à jamais impossible pour toutes les intelligences quelles qu'elles soient, qu'elles existent dans le corps ou hors du corps. Voici où gît le sophisme fondamental : parce que sujet et objet — la condition de toute connaissance possible par des intelligences, divines ou humaines — sont membres d'une relation, c'est-

à-dire, parce qu'ils s'impliquent l'un l'autre, *pour cette raison* la relation dans laquelle le premier se trouve nécessairement à l'égard du dernier est une relation « relative », le terme étant maintenant employé subrepticement dans le sens *secondaire* de : modifié ou adapté. En d'autres mots, la condition même de toute connaissance possible est elle-même destructive de la validité de l'acte de connaître, bien plus, de la possibilité du connaître, et convertit en une illusion la connaissance elle-même. L'absurdité de cette thèse est évidente. La doctrine aboutit tout simplement à dire : Il est impossible de connaître, et cela, *de par la nature même de l'acte de connaître.*

16. — La relatité entre le sujet conscient et l'objet dans la conscience n'est pas la seule : il y a encore l'universelle relatité des choses, l'inter-réciprocité et la communauté de toutes les parties du tout. D'expérience sensible d'une Chose *per se* il ne nous en est donné ni à nous ni (probablement) à aucun esprit possible. De fait, elle ne peut jamais être *per se* qu'en tant qu'elle est *per aliud* et *in alio :* mais le « comment » du « per se » *per alia* et *in aliis* me paraît en dehors de toute possibilité d'explication. Pourtant, la chose « pour nous » est la chose en elle-même (*an sich*) *:* en d'autres termes, la chose que nous connaissons comme déterminée de telle manière est la chose telle qu'elle est en sa réalité objective [actuality]. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi ?

17. — Je conclus que notre simple conscience attuitionnelle est un miroir véritable de l'extérieur tel qu'il existe *là.* Il n'est pas à supposer que la Nature, dans

le lent processus de son évolution, échoue finalement au moment critique de se réfléchir elle-même.

Le *naïf*[1] réalisme naturel n'est pas ébranlé.

III. « Le Phénoménal est ipso facto Relatif ». — Qu'il n'en est pas ainsi.

18. — Il y a, concernant le mot « *phénomène* », un sophisme aussi grave que celui que nous trouvons dans le terme : relativité. Ceux qui jouent de ce mot considèrent (s'ils sont conséquents) tous les data du sens comme des formes constituées par le sujet, et en même temps ils posent, comme sous-jacent à celles-ci, un « être » d'une espèce ou d'une autre, à titre de seule réalité. Cette seule réalité peut être un x nouménal simplement limitatif. J'admets qu'il semble y avoir une contradiction dans les termes à parler de la réalité du phénomène, mais n'est-elle pas due à ce fait que nous avons d'abord délibérément introduit dans le mot phénomène la notion d'apparence [semblance] par opposition à l'être véritable? Nous n'avons aucun droit de le faire. Le présenté extérieur est le phénomène, c'est-à-dire : il est le *modus existendi* de l'Etre — l'Etre *tel* ou *tel* [Being *thus* or *thus*]. Mais l'Etre n'est pas une « chose », et le phénomène une autre. La chose devant nous est l'Etre *plus* son *modus existendi*, c'est-à-dire le phénomène. Ils sont deux faces d'une seule et même réalité [actuality]. Ce point apparaîtra avec plus de clarté lorsque nous étudierons plus loin la conscience de « l'Etre ». Toute abstraction

(1) En français dans le texte. (*Note du traducteur*).

d'une face du fait réel [actual] à part de l'autre est purement logique — un processus nécessaire dans la recherche de la vérité. Chaque moment dans la réalité [actuality] nous apporte directement une vérité. Toutefois le phénomène ou le « sensible » ne doit pas s'interpréter grossière matière. Ici notre tâche est de reconnaître de *quoi* nous avons réellement conscience dans le monde extérieur, et nous devons l'y laisser. Ce n'est certainement pas d'une grossière matière que nous avons conscience.

19. — En ce qui concerne la difficulté spéculative ontologique qui nous porte à n'affirmer qu'une seule Substance possible, la question devrait se poser, non pas de cette manière : des choses sensibles sont-elles, comme objets extérieurs, possibles, — mais en ces termes : des Egos finis individuels sont-ils possibles? Car, d'un point de vue ontologique strictement logique, il est tout aussi légitime de concevoir l'existence substantielle [the subsistence] d'une pierre comme l'existence substantielle d'un Ego fini. Devons-nous admettre de telles individualités finies (même si leur existence substantielle présente d'insolubles difficultés), ou nous en tenir à l'alternative inévitable que nous sommes nous-mêmes de fantômales ombres d'ombres avec une liberté illusoire enveloppant un sentiment inexplicable (et ridicule) de responsabilité morale? Ombres fantômales vraiment, mais avec cette particularité en plus, que nous pouvons découvrir la dérision dont nous sommes les victimes, et de cette manière vaincre, pour ainsi dire, le Créateur sur Son propre terrain? L'immense — le Destin — qui nous écrase, nous trouve

encore dans une attitude pleine de défi et souveraine!

20. — Il n'est personne qui nie l'unité fondamentale du sujet et de l'objet, de l'interne et de l'externe; la nier serait poser deux Dieux. C'est un fait positif, toutefois, que le mouvement de la création se scinde, et notre œuvre est terminée lorsque nous avons épuisé notre analyse de l'expérience. Mieux vaut laisser subsister des inconciliables que nous plonger nous-mêmes dans des absurdités. La métaphysique phénoménologique a simplement à regarder et à enregistrer. Gardons-nous de confondre le fait de constituer une « chose » pour la connaissance consciente avec ce qui constitue une « chose » pour elle-même.

IV. Récapitulation.

1. — La conscience attuitive reçoit les choses extérieures, déjà coordonnées, dans leur coordination; et, à cette phase du développement de l'esprit, la capacité du Sujet conscient est la capacité de recevoir comme un *tout* (existant là, au dehors) des parties en relation — en d'autres termes, de recevoir, sous la forme d'un tout ou d'une synopsis du Sens, des qualités coordonnées. Le datum n'est pas atomique ou dépourvu de relations, mais il est un agrégat de relations reçu comme par un miroir et réfléchi à l'état d'agrégat, et un agrégat dont les parties ne sont pas distinguées.

2. — La conscience attuitive, au moment où elle reçoit l' « impression » de l'Extension (et toutes les impressions sensibles), les établit, grâce à une action réflexe qui est de l'essence de la conscience, comme

extérieures à elle-même, et, à ce titre, indépendantes d'elle-même. L'idée « ici » (pour employer l'expression de Locke) est aussi la chose « là ». Le Sujet conscient est en ceci nié par « l'autre ».

3. — Le Sentiment de l'Etre que nous recevons avec le phénomène est extériorisé dans l'Objet phénoménal et avec lui (*Vid.* Chap. I).

4. — Lorsque, ultérieurement, la Conscience s'élève à l'état de Raison grâce à l'apparition, au sein d'elle-même, de la Volonté, son affirmation première est la susdite extériorité et indépendance de l'extension et de tous les objets sensibles; la formule étant : « Cela (là) est A, B ou C », etc. L'extériorité est ainsi donnée comme fait primaire d'attuition et comme acte primaire de raison.

5. — La négation du sujet conscient par l' « autre » est annulée ou niée par l'acte de subsomption qui fait entrer l'autre ou l' « objet » dans une relation d'unité avec le sujet. Mais, immédiatement après, cette négation de la première négation est à son tour niée par l'affirmation que la « chose » est *là*.

6. — Il y a, par suite, un dualisme véritable de sujet fini et d'objet fini.

7. — L'Extension, étant un prédicat universel des choses, est par conséquent un prédicat universel de l'impression; mais on ne rend pas raison ainsi de l'Extension en tant que prédicat *nécessaire*. (*Vid.* 9).

8. — La conscience potentielle, sur une excitation venue de quelque chose qui n'est pas elle-même, extériorise ce quelque chose comme « objet », en vertu de la nécessité de sa propre nature (que j'appelle action réflexe), et, par et dans cet acte, devient conscience actuelle.

9. — En outre, ce qui est prédicat universel dans la réceptivité est aussi prédicat *nécessaire* dans toute pensée impliquant le sens externe. Car toute imagination du sensible ou du sensible-possible a elle-même lieu dans la sphère du sens et grâce à lui. Comment pourrait-il en être autrement? La nécessité du prédicat d'Espace est, par suite, analytique. Si l'extériorité est *sous la forme* d'Espace, comment pourrais-je imaginer ou penser l'extérieur sinon *sous la forme* d'Espace, en d'autres termes, comment pourrais-je imaginer ou penser l'Espace sinon comme Espace? Ceci met en lumière ce que j'entends en disant que l'Espace est un prédicat *analytiquement* nécessaire.

10. — Lorsque j'ai conscience de l'Espace extérieur, j'ai conscience d'une entité ou chose étendue indéfinie, ou plutôt d'une chose indéfiniment étendue en une série de points qui s'excluent mutuellement — et non d'un espace vide dans lequel sont placés les corps étendus. J'ai aussi conscience de corps étendus séparés, de la figure, de la couleur, etc., et cela bien avant que la nouvelle activité appelée Raison paraisse sur la scène pour percevoir ce qui a été senti réceptivement. La juxtaposition et l'extériorité mutuelle des corps ne présupposent pas un Espace antérieur dans lequel ils sont localisés ici et là.[1] Ces corps sont eux-mêmes des

(1) Il est difficile de voir comment, dans l'hypothèse de la forme Kantienne *a priori* d'Espace, nous pouvons arriver à localiser — *a* ici, et *b* là, etc. Il est aisé de voir comment, par le moyen d'une forme-d'Espace, nous (et *nous* comprend les chiens et les chevaux) revêtons de l'Extension, qui est la condition de leur perception, les suggestions apportées par le sens. Mais comment

parties de l'Espace qui pénètre tout — des déterminations de l'universelle extériorité dont ils font partie.[1] Je ne veux pas dire par là que l'Espace est une chose, je veux dire que je n'ai conscience que de choses étendues [spaced things], et non d'un Espace-abstrait; c'est-à-dire que l'Espace est un prédicat.

11. — L'*a*, qui existe ici, faisant partie de la conscience réceptive, est exactement similaire à l'*a*, qui existe là, faisant partie de l'extériorité. L'harmonie du Cosmos doit être supposée se maintenir ici comme elle fait ailleurs, à moins qu'on ne puisse alléguer des raisons puissantes d'en douter. Il est nécessaire seulement de réfuter les objections à l'effet de sauvegarder cette supposition primaire. Ces objections (j'ai essayé de le montrer) reposent toutes sur un emploi fallacieux des termes Relativité et Phénomène. La condition de la conscience, qui est la relatité, ne peut *ipso facto* invalider la conscience. Le mouvement final de l'évolution cosmique de l'Etre, mouvement qui est connaître, ne peut avoir la nature d'un suicide.

12. — A cette objection que certaines qualités de l'externe (dites secondaires), par exemple, la couleur, le son, la chaleur, etc., sont entièrement subjectives, la réponse à faire est que ces qualités sont, en tant que

---

distribuons-nous ces choses? La même difficulté apparaît en ce qui concerne les séquences dans le Temps. (*Note de l'Auteur*).

(1) Cette conscience primaire de l'Espace implique sans doute des *unités* de sensation, mais c'est seulement lorsque ces unités ont atteint une certaine quantité que je suis averti de quelque impression que ce soit. (*Note de l'Auteur*).

subjectives, pur *Schein*[1] ou illusion, non pas *Erscheinung*[1] ou phénomène véritable. Certaines impressions enveloppent plus que d'autres le sensorium dans le plaisir et la douleur, et c'est ainsi qu'elles sont conçues et nommées en termes du sentiment, non en termes de l'objet. Aucun observateur compétent ne recevra une première impression comme la vérité du phénomène extérieur. Aussitôt que je m'affranchis de l'excitation locale, le phénomène extérieur est reconnu être un mouvement de quelque espèce, et ce phénomène subsiste et existe réellement [actually] et extérieurement tel que le physicien (non le rustre) le connaît.

13. — Le vrai présenté sensible qui est dans la conscience existe donc là, en dehors de moi, *tel qu'*il est ici en dedans de moi.

14. — Cependant, tout est phénomène, c'est-à-dire le côté-paraître de l'existence, dont le côté-être ne peut être dissocié sans que nous soyons enveloppés dans des contradictions gratuites et volontaires, créées par nous-mêmes. Le phénomène *est*, les phénomènes *sont*. Et ces phénomènes ne se présentent pas non plus à la conscience (excepté peut-être à la conscience vulgaire) comme une grossière matière substantielle. Nous sentons et nous percevons *des qualités seulement* — qualités en repos et en mouvement, statiques et dynamiques — toutes en relation. Bref, la « chose » est un système de prédicats et de relations *plus* l'Etre

(1) Termes que l'auteur emprunte à la philosophie allemande. (*Note du traducteur*).

(et la dialectique, ainsi qu'il sera plus amplement montré ci-après). Quant à l'impénétrable noumène, il est simplement la pensée qui existe là et la pensée qui existe ici en moi. Tel me semble être le fait réel [actual] fourni par une psychologie critique, et l'on doit l'accepter et en tirer le meilleur parti possible. Nonobstant tout ce que je sais, il est *possible* qu'il y ait une entité matérielle dans le sens vulgaire, mais je ne puis ni la voir, ni l'imaginer, ni en aucune façon la penser. Le philosophe, comme l'investigateur de la nature physique, doit honnêtement accepter et rapporter ce qu'il trouve réellement [actually]. Si même, en tenant cette conduite, il doit plonger la pensée dans d'insolubles contradictions, ce n'est pas sa faute. Je sais très bien qu'en admettant naïvement « l'autre », corrélatif du Sentiment interne et externe [the « other » of Feeling], j'esquive certaines difficultés plutôt que je ne les résous, et que je me jette dans d'autres. Mais je me soumets à la nécessité d'admettre que si, d'une part, le ***datum*** peut être décrit et défini en ses termes et relations ultimes, il est, d'autre part, impossible de dépasser la simple acceptation de ce datum; et quant aux contradictions, si nous pouvons montrer qu'elles doivent surgir dans une intelligence finie tout simplement parce qu'elle est finie, cela doit suffire.

Note I. — L'idéalisme égoïstique, dans la simple affirmation de l'Ego comme unique réalité, pose *eo ipso* l'autre, ainsi que le disait Fichte et que le confirma Hegel. La pensée Hégélienne vise à réduire cet « autre » à un moment dans la dialectique universelle

— résultat qui est, pour la foi philosophique, une conclusion irrésistible, mais qu'il est impossible de démontrer scientifiquement.

NOTE II. — L'on s'apercevra que la disparité totale de la « matière » et de « l'esprit » n'est pas reconnue dans le Dualisme tel qu'il est défendu ci-dessus. Et pourtant, la doctrine soutenue est une doctrine de *Dualisme*, et non simplement de Dualité.

TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE I.

LE COMMUN OU LE GÉNÉRAL.

Le Processus en général.

Remettons-nous maintenant à suivre à la trace la marche de l'intelligence ou de la Raison-Volonté.

Si tous les objets étaient isolés l'un de l'autre et complètement différents, si toutes les choses n'étaient pas des parties d'un système unique, s'il n'y avait pas une communauté ou un *commercium* universels, notre connaissance consisterait simplement en une énumération arithmétique de faits sans liaison — d'atomes sans signification. Il ne pourrait y avoir absolument aucune médiation, aucune abstraction, aucune généralisation, aucune réduction à une cause, aucune vue systématique de la nature, que ce soit. Cette communauté n'est pas simplement une participation commune à l'Etre, un, simple et universel en tous et en chacun, mais une communauté d'attribution. C'est grâce au semblable dans le différent et au différent dans le semblable que notre connaissance du particulier s'élève à l'universel et est susceptible de rationalisation. Cette communauté et réciprocité est un fait de la nature

extérieure : nous approchons, et le trouvant *là*, nous essayons de l'interpréter en recourant à l'instrument — Raison.

1. — Le mouvement appréhensif de la Volonté (ainsi que nous l'avons vu) saisit la totalité d'attuition, et, en l'appréhendant et en le subsumant dans l'unité de la conscience, élève l'attuit au rang de percept. Mais tandis que les totalités ou les agrégats comme tels sont perçus, le fondement de la différence de chacun d'eux à l'égard de l'autre, quoique existant et *senti*, reste encore à l'état de vague attuition seulement. La Volonté dissout alors les totalités par une série de séparations de leurs parties constituantes, percevant ainsi chacune d'elles; et, réunissant ces parties ou éléments, elle transforme le percept de la totalité synoptique en percept d'une unité — en une unité à l'état de perception qui est un concept individuel ou concept-sensible — une synthèse véritable et rationnelle.

2. — Mais pendant tout le temps, et antérieurement à l'action de la Raison, le datum que nous élevons ainsi à l'état d'unité perçue est *là* comme unité, et existe en vertu de tout ce qui est en lui et de toutes ses relations, positives et négatives. La fonction de la Raison est simplement de connaître et d'interpréter ce qui est déjà là. Mais, considérée par rapport au Sujet, l'unité externe n'existe, d'abord, que pour la conscience *attuitive* et n'existe, par conséquent, qu'à l'état d'agrégat ou de tout, et non encore à l'état d'unité. Dans toute séparation perceptive subséquente que nous opérons des éléments variés qui entrent dans cet attuit ou cette synopsis, sans cesse nous nous

référons implicitement à ce *tout* existant dans l'attuition; et cette implicite référence à un *tout* se poursuit pendant que nous jouons (pour ainsi parler) de l'analyse en vue de transformer le tout en une unité. Si une synthèse finale et véritable n'est pas possible, cela est dû à ce fait qu'une analyse (diathèse) finale n'est pas possible, car les éléments contenus dans un objet ont d'infinies relations. Il n'en est pas moins vrai, toutefois, que les objets ont des caractères définis : un cheval est un cheval, et non un homme, et je puis assez bien rendre compte de l'un et de l'autre. [La possibilité de l'identité d'un concret dans le domaine sensible est une question dont nous ajournons ici la discussion].

3. — Tant que nous sommes encore dans cette phase où nous percevons un attuit complexe comme un tout, un total et un objet individuel [a single], les caractéristiques de cet attuit qui surtout marquent leur empreinte sur le sujet sentant [on sensation] sont celles qui sont le plus saillantes et le plus proéminentes; et ces caractéristiques saillantes, quoique n'existant encore que dans le sentiment, constituent le fondement de notre conscience de la différence. Le caractère de distinction que possède le percept de l'attuit total est encore, dans une large mesure, celui d'une distinction numérique, les caractères saillants de l'objet n'étant que confusément sentis. Le tout en tant que perçu n'est nullement un concept-sensible, mais la perception d'un attuit, d'une conglomération d'impressions sensibles que nous sentons être différente d'autres conglomérations qui nous pressent. Il est, en tant que percept, clair.

4. — Le caractère le plus proéminent de l'attuit est ensuite le premier à être vraiment perçu, et cela apparemment sans effort : et c'est précisément le caractère qui est le plus abondamment partagé par les objets autres que celui qui, à un moment quelconque, nous est présent. Ainsi, « à branches feuillues » peut être le premier percept complexe d'un chêne; chose naturelle, car c'est là le caractère ou la qualité saillante par laquelle il impressionne tout d'abord la conscience simplement attuitionnelle (comme celle d'un chien ou l'intelligence naissante d'un enfant), avant que le mouvement spontané qui s'achève en perception entre en jeu. Comme tous les autres arbres et même les arbustes partagent cette qualité proéminente, ils se rangeront tous dans une classe commune et seront désignés par le même *nom*. C'est ainsi avec un nom Commun ou Général — un pseudo-général, il est vrai, mais néanmoins un général — que nous nous mettons en route pour le long voyage qui conduit à la Connaissance. Résultat stérile encore.

5. — Ce nom — le nom de l'élément différencié qui s'affirme avec le plus de force — devient maintenant l'élément directeur dans le concept-sensible de tel ou tel arbre ou arbuste; et ce nom devient le « sujet » des futurs jugements ampliatifs. Il symbolise la chose en tant que phénomène et aussi la chose en tant qu'être.

6. — Le fait même et l'acte de séparer l'élément différencié qui s'affirme avec le plus de force et de le fixer par un nom comme terme d'une application multiple ou générale à une série d'objets, met vivement en relief dans la conscience les caractères spécifiques de

chaque objet de cette série; et ainsi la Volonté dont l'essence est de se mouvoir, de développer de l'énergie et de séparer (et, en séparant, d'affirmer) empiète lambeau par lambeau sur la totalité qui est devant elle.

7. — Le premier « nom » est *employé* comme un terme général ou commun (faussement commun), mais il n'est pas perçu ou connu *en qualité de commun* tant que les éléments différenciés spécifiques dans les individus de la série ne sont pas perçus ou connus. En fait la communauté de caractère n'était, jusqu'à ce moment, que *saisie attuitivement comme une communauté :* elle est maintenant perçue, connue, et affirmée comme terme Commun, et elle devient un terme Général véritable et rationnel (quoiqu'il puisse être tout à fait inadéquat).

8. — La Volonté, qui ne connaît pas le repos, fait ainsi, par la nécessité de sa nature, de continuels efforts à la poursuite du terme séparé, de l'individuel [single], du simple, qu'elle ne peut jamais atteindre. C'est l'individuel qu'elle cherche à l'effet de pouvoir connaître. C'est dans cette recherche de termes singuliers [singulars] qu'elle a maintenant trouvé le Général comme tel. Le fait qu'il y a « communauté » entre les choses est maintenant reconnu aussi bien que le fait (déjà reconnu) qu'il y a différence : et ainsi le Général devient un objet de recherche consciente et *faite de propos délibéré*, exactement comme la recherche de la différence est déjà devenue une fin consciente et voulue.

CHAPITRE II.

EXAMEN PLUS APPROFONDI DE LA NATURE DE L'ACTE DE PERCEVOIR LE COMMUN OU LE GÉNÉRAL.[1]

1. — L'Ego (c'est-à-dire le sujet attuitif engendrant la spontanéité appelée Volonté, ou, exprimons-nous ainsi, fonctionnant Volonté et par là se transformant en Ego) dans son désir d'appréhender ou de connaître, continue maintenant de propos délibéré à chercher et à saisir la caractéristique qui est *commune* à beaucoup d'objets extérieurs, exactement comme, consciemment, il cherche et saisit le différent et le spécifique dans l'individuel. Les actes sont réellement de la même espèce. Le dernier est simplement l'affirmation, ou la connaissance d'une seule qualité *plus* l'affirmation qu'elle peut être donnée comme prédicat à une totalité extérieure individuelle [single]; le premier est la même affirmation *plus* l'affirmation que la qualité peut être donnée comme prédicat à plus d'une totalité individuelle [single]. Le pur pouvoir dynamique de la Volonté est tel qu'elle peut affirmer une qualité et, dans le même temps, affirmer ou sous-affirmer que cette

(1) Les termes « Généraux » ou « Communs » semblent meilleurs que les termes « Universaux » ou « Prédicaments ». Ce dernier terme, il est préférable de le réserver pour les Catégories *a posteriori*; et « Universaux » pour ces prédicables qui s'appliquent à tous les objets quels qu'ils soient, par exemple : la Quantité, la Qualité, etc. *(Note de l'Auteur).*

qualité se rapporte à une pluralité d'objets, par une répétition rapide dans la pensée des objets dans lesquels cette qualité a été perçue comme commune.

2. — Toutefois, cette répétition infiniment rapide de nombreux objets dans la pensée devient de très bonne heure non nécessaire, parce que le fait de la communauté comme telle — en tant que chose à rechercher et à découvrir — a déjà été affirmé. Il suffit par conséquent de penser le percept, comme une entité de pensée, par exemple, « le vert » ou « la dureté » ou « la rudesse », pour évoquer à la conscience tout ce qui est indiqué par ces termes en tant qu'ils sont des « communs », que nous les appelions qualités communes (en nous référant tacitement aux objets), percepts communs (en nous référant tacitement au sujet percevant), ou termes communs (en nous référant tacitement au vocable par lequel ces qualités ou ces percepts sont dénotés). La Volonté, en un mot, affirme la qualité et *aussi* le fait qu'elle a déjà été affirmée commune (par exemple « la propriété-de-ruminer » est une qualité de toutes les vaches), sans entrer de nouveau, à propos de son caractère commun, dans le détail de la manière dont celui-ci fut originairement discerné grâce à la perception de la même qualité dans des objets successifs. La Volonté est *soutenue* dans cette opération (non pas rendue capable de cette opération) par l'expédient du langage qui fournit des mots quantitatifs (« beaucoup » ou « tous ») symbolisant le *fait*, affirmé, de la communauté. Ceux-ci donnent, dans une proposition, une énonciation explicite, visible ou perceptible à l'ouïe (sensible) à ce qui, au-

trement, serait une affirmation silencieuse. Le nom même qui présente le percept sous forme d'entité, en réunissant une série d'affirmations silencieuses antérieures et particulières, facilite largement le progrès de la volonté dans la connaissance, les noms étant (comme on l'a dit avec raison) les forteresses de la pensée.

3. — Une Généralisation, par conséquent, est un simple acte de la Volonté concentrée sur un percept individuel [single] séparé *et* en outre un second acte ou acte synchrone de la Volonté affirmant que ce percept a été trouvé en beaucoup d'objets. Ce second acte est symbolisé par le mot « beaucoup » ou « tous » lorsque les observations ont été complétées et rapportées à quelque groupe tel que « homme » ou « vache », et il est exprimé dans la forme d'une proposition : par exemple, « toutes les vaches sont ruminantes » (c'est-à-dire la propriété-de-ruminer est en toutes les vaches). Cet expédient verbal consolide, en leur donnant une expression vocale, les nombreux actes séparés et antérieurs de la Volonté. La Volonté affirme le percept, et ensuite ou en même temps affirme la généralité du percept, c'est-à-dire sa propriété d'être donné comme prédicat à un nombre déterminé ou indéfini d'individus. S'il est propre à servir de prédicat à beaucoup d'individus, on peut l'appeler un (percept) commun plural [a plural commun] (ou une généralisation partielle); s'il peut être prédicat de *tous* les individus d'une classe, on l'appellera alors un (percept) commun général (une généralisation proprement dite).

4. — Ainsi, nous avons, en premier lieu, l'acte de la

Volonté fixant une qualité particulière à part des autres qualités auxquelles elle est unie au moment où elle entre dans la conscience; en second lieu, l'acte de la Volonté maintenant cette qualité présente à la conscience, tout en discernant et affirmant sa présence dans un objet autre que celui dans lequel elle fut d'abord discernée, et dans divers objets successifs. Par exemple, l'affirmation de la qualité « vert » dans l'herbe est un acte de séparation ou de différenciation. Tout acte de séparer est un acte d'affirmer, en d'autres termes constitue entité idéelle [notional entity] la qualité séparée; et il rend ainsi possible de penser la qualité séparée comme une entité et d'en parler comme d'une entité (par exemple, le vert) existant à part, semblerait-il, de quelqu'un des objets ou de tous les objets dans lesquels elle est originairement perçue. Je dis « semblerait-il », car il est manifeste que lorsque nous tenons « *le vert* » présent à la conscience, nous l'y tenons tel que nous le trouvâmes originairement, à savoir comme le vert de quelque objet particulier, ou comme le vert de beaucoup d'objets. La séparation est un simple pas logique sur la route de la synthèse. En un mot, ***un séparé particulier*** est simplement l'affirmation d'une qualité maintenue, par la force de la Volonté, à part dans la conscience, ***plus*** l'affirmation qu'elle existe dans un objet : la ***même*** entité idéelle [notional] de séparation, maintenue présente à la conscience simultanément à l'affirmation implicite qu'elle a été perçue dans plus d'un objet ou d'une totalité externe, est ***un séparé commun*** ou ***général.***

Tout cela est dû à l'énergie de cette nouvelle puissance, la Volonté. Les animaux ne peuvent faire, faute de Volonté, ce que fait l'homme.

5. — Avant de quitter cette partie de notre analyse, n'omettons pas de signaler la condition nécessaire pour affirmer qu'une qualité dans A est la même qu'une qualité dans B (ou plutôt que A = B relativement à C); cette condition est celle-ci : je ne puis affirmer en B une similarité avec A sans maintenir présents à la perception deux objets à un seul et même moment de mon expérience. Je dois avoir conscience des deux ensemble soit en qualité de présentés (objets immédiats) ou de représentés (objets médiats), soit de l'un en qualité de présenté et de l'autre en qualité de représenté, pour qu'il me devienne possible d'affirmer la similarité de l'un à l'égard de l'autre. Les deux actes de perception doivent être dans la conscience au même moment, l'un comme souvenir, l'autre soit comme percept présent, immédiat, soit comme souvenir. Il y a dans ce fait une nouvelle manifestation de la puissance de la Volonté : elle appréhende non pas simplement A, mais aussi, *en même temps*, et par le même acte, B. Si A et B n'étaient pas coexistants dans la conscience, la comparaison et l'identification des consciences seraient manifestement impossibles. De même aussi, lorsque je maintiens présent à la conscience en qualité de percept « Commun » le « vert » ou quelque autre percept, j'affirme le « vert » et j'affirme aussi, *en même temps*, qu'il est un percept commun. Il y a là deux actes synchrones de la Volonté. Tout cela me semble être simplement le résultat de la pure

force dynamique de la Volonté en tant que moment premier et primaire dans la dialectique de la Raison; quoique, à chaque pas, naturellement, la Volonté se meuve au sein de sa propre dialectique.

CHAPITRE III.

LE PERCEPT-ABSTRAIT. — LE CONCEPT-ABSTRAIT.

a) Les Percepts-abstraits.

1. — J'ai généralement parlé du résultat de la différenciation, en tant qu'il concerne l'objet, en l'appelant un *séparé*[1], évitant, pour de bonnes raisons, le terme plus commun d'*abstraction*, terme qui, d'ailleurs, suppose généralement que nous maintenons à part, pour la considérer, la qualité qui a été abstraite.

2. — Nous avons retracé le processus par lequel la Volonté, travaillant à son œuvre selon le mouvement de la dialectique (*voir* « *La Forme du Percevoir* »), atteint une proposition commune ou générale; et il est apparu, je pense, que ce qu'on nomme une proposition générale — c'est-à-dire une proposition où l'on affirme quelque chose de toute une classe d'individus, telle la

(1) Il est désirable de distinguer un acte de son résultat, et lorsque la langue elle-même nous offrira des participes passés aussi bien que des participes présents, nous les emploierons. Abstraction est employé dans son sens ordinaire, non dans le sens Kantien. (*Note de l'Auteur*).

« Classe Vache » ou « la Classe Arbre » ou « la Classe Homme » — ne diffère que sous le rapport de la quantité de ce que nous avons appelé un Commun plural (ou généralisation partielle). Il est apparu en outre que cette proposition générale est simplement une énonciation explicite de ce qui se trouve déjà implicitement contenu dans le terme général. S'il en est ainsi, nous voici dégagés de la grande confusion qui s'attache à ce sujet des termes Généraux et des propositions Générales, et en même temps nous confirmons l'histoire du processus intellectuel qui a été donnée dans les chapitres précédents. L'énoncé provisoire, « deux ou vingt vaches sont cornues », ne diffère sous aucun autre rapport que celui de la quantité, de la proposition: « toutes les vaches sont cornues ». Tous deux sont simplement des liaisons d'observations particulières qui ont été effectuées par la pure force de la Volonté.

Et, si nous mettons en relief dans la conscience le percept qualitatif et disons, par conversion : « la cornité est à vingt vaches », le percept « cornité », dans la connexion où il se trouve, ne contient rien de plus que lorsque nous disons : « la cornité est à deux vaches », ou « la cornité est à une vache ». Cela peut paraître évident; et pourtant nous serons bien récompensés du labeur de suivre à la trace les mouvements de l'intelligence qui aboutissent à des propositions générales et à des termes communs ou généraux, si nous avons montré qu'il n'y a, dans tout le processus, rien qu'une énergie plus intense de la puissance de la Volonté, énergie mise en œuvre dans le but de consolider, d'abréger et de faciliter l'acte de Connaître.

3. Car nous montrons par là que le percept-abstrait « le vert, » « la cornité » ou quelque autre que nous nous efforçons d'affirmer et de faire subsister à part de l'objet que ces percepts qualifient, n'est en vérité qu'une qualité séparée ou un percept séparé ***plus*** l'affirmation tacite [sub-affirmation] qu'il est commun à beaucoup d'objets. Nous avons donné justification de ce pouvoir de double affirmation, en montrant que la puissance de la Volonté est capable de deux ou de plus de deux perceptions, connaissances et affirmations synchrones. Nous avons davantage encore élucidé notre thèse en faisant voir la vraie nature de l'acte de percevoir ou de connaître, qui est simplement un acte de la Volonté arrêtant, affirmant et subsumant l'existence de ce qui est, pour le moment, présent à la conscience. Que l'objet présent soit un arbre, un homme, ou simplement une ***qualité*** d'un objet, il n'importe : il est, par la Volonté, subsumé et affirmé comme ***existant.*** Il se fait ainsi que le percept séparé est affirmé comme existant, et son entité séparée devient plus saillante à la pensée (par opposition) à mesure que s'accroît le nombre des objets dont il peut être prédicat. La confusion se met dans la conscience par suite de la multitude des individus, et ainsi, par le contraste même, l'unique percept séparé, dont l'affirmation en qualité de percept commun ou général s'effectue, est mis plus distinctement en relief, et il se présente à nous comme s'il était lui-même vraiment une entité. La Volonté, épuisée par la multitude des affirmations tacites [sub-affirmations] est poussée, pour le propre salut de la connaissance elle-même qui court danger d'être écrasée, à affirmer, avec une sorte d'éner-

gie affectée, l'entité du percept commun séparé ; à connaître « fort et ferme », pour ainsi dire.

Telle me semble être l'histoire naturelle des Généraux en tant qu'ils sont des *Percepts* séparés ou abstraits.

b) **Les Concepts-abstraits.**

1. — Nous n'avons pourtant pas encore épuisé ce sujet, une fois que nous avons montré qu'un percept séparé n'altère pas son caractère (si ce n'est quantitativement) lorsqu'il devient un percept Commun et peut être qualifié de général-abstrait. Il y a une forme différente et plus trompeuse de « Généraux » ou d' « Universaux », ainsi qu'on les nomme souvent sans les distinguer. J'entends : les « *choses* ou concepts généraux-abstraits ». Il est bon que nous mettions en lumière et que nous maintenions séparées les différentes espèces de généraux-abstraits : autrement nous nous égarerons dans un labyrinthe dont il est impossible de se tirer. Il se peut qu'un petit nombre de claires distinctions adéquates, dans les éléments du connaître, soient plus utiles, à la fois comme discipline et comme source féconde de connaissance ultérieure, qu'un système élaboré de pensée à travers lequel quelque erreur secrète poursuit sa marche égarée et déréglée.

2. — Jetons donc les yeux sur l'histoire naturelle du Concept Général Abstrait. Les mouvements précédents de la Volonté dirigés vers la formation de propositions générales (formation qui consiste simplement à relier par force et mécaniquement de nombreuses observations particulières), et le pas qu'elle fait ensuite lorsqu'elle isole ou abstrait les percepts et les fait

subsister à l'état de percepts-entités communs ou généraux, présupposent une généralisation élémentaire et antécédente, quoique illégitime et attuitionnelle, généralisation ou arrangement en classes opéré suivant quelque caractère saillant des objets qui pour le moment se trouvent à portée. Lorsque la totalité, existant à l'état d'attuition, « Vache » tombe sous les prises de la Volonté et est perçue, affirmée et nommée, nous avons là l'acte par lequel cette totalité est différenciée de toutes les autres totalités de l'espèce animale; et la qualité saillante ainsi nommée dans le mot « Vache » [désignons la par ces mots : « qui donne du lait »] est en fait la *différence* spécifique de cet animal qui a été discernée par la Volonté. L'objet « Vache » est maintenant, par cette différence, distingué de tous les autres objets-animaux observés jusqu'ici. Sans doute, dans les premières phases de la vie perceptive, les « Vaches », les « Daims » et même les « Chevaux » sont tous confondus, ainsi qu'ils le sont constamment par les jeunes enfants. La totalité existant à l'état de perception, qui est une « Vache », en viendrait sans doute, avec le temps, à se séparer *elle-même* de la totalité « Daim » grâce à l'impression fréquente sur les sens de quelque qualité, saillante dans l'un de ces animaux, et non trouvée dans l'autre, — même si nous n'étions pas doués de la Volonté et de la perception qui en est la conséquence. Mais puisque nous sommes ainsi doués, la Volonté n'attend pas que se soit effectuée une lente opération extérieure de ce genre due à la simple impression, mais elle-même se porte en avant, en une infatigable recherche de la différence. « Vache », « Daim », « Cheval »,

continuent à être sentis comme totalités *similaires*, mais l'active Volonté discernante a découvert que, à un ou à plusieurs égards, ils diffèrent d'une manière si marquée qu'ils doivent être *nommés* différemment; *nommés*, parce que je ne puis atteindre la différence sans que, par l'impulsion de ma nature, je cherche à donner une forme sensible (articulée et perceptible à l'ouïe ou écrite) à tout ce qui est distinctement saisi comme Percept. Ces actes de différenciation ou ces perceptions brisent, comme nous l'avons montré auparavant, la chaotique totalité existant à l'état de perception, et y trouvent quelque chose de dissemblable et de différent de cette première qualité qui faisait, de la différence affirmée et nommée, une « Vache » (à savoir, « qui donne du lait »). Cette différence nouvelle peut être, par exemple, la rapidité relative des deux objets; et l'acte nouveau de la Volonté distinguant un Daim d'une Vache peut s'exprimer simplement par les différences « animal-vache-lent », « animal-vache-rapide ».

3. — Les deux totalités similaires sont à présent brisées en ces deux totalités différenciées, chacune représentant sa propre classe d'individus. Le premier pas est en vérité fait maintenant vers la transformation de la totalité perçue « Vache » en une « unité perçue » ou concept, car il y a maintenant une liaison consciente de deux percepts en *un seul* tout — à savoir le percept Vache ou « qui donne du lait », et le percept « lent ».

4. — Ainsi se poursuit le processus de la différenciation (qui est connaissance) jusqu'à ce que l'unité à l'état de perception, l'imparfait concept-sensible ou la

synopsis primaire, devienne l'objet riche et plein que, de nos jours, elle est pour tous, mais particulièrement pour celui qui applique sa Volonté spécialement à la classe animale des totalités et la *connaît* à titre de naturaliste de profession. Dans le cas que nous avons supposé, « animal lent, qui donne du lait » est tout ce qui est jusqu'ici discerné dans le présenté sensible *Vache*, et cela constitue (non pas la totalité existant à l'état de perception, laquelle est en réalité bien davantage, quoique ce surplus soit encore inconnu, mais) l'*unité* à l'état de perception, qui est ce que nous entendons par un concept-sensible rationnel — une première synthèse.

8. — Il y a, toutefois, comme nous ne tardons pas à le découvrir, un nombre indéfini d'individus répondant à cette unité à l'état de perception, et ceux-ci diffèrent en grandeur, en couleur, et même, quelque peu, en figure. Et, conséquemment, lorsque, en l'absence de l'objet, je suis appelé, dans le cours de la pensée ou de la conversation, à reproduire dans la conscience la chose « Vache », je ne me forme pas l'image de telle ou telle vache particulière, mais je me représente une vache en général — une vache abstraite. Ce que je tiens présent à ma pensée est quelque chose de différent de toute vache particulière qui me soit connue; et, s'il n'en était pas ainsi, il arriverait souvent que je ne pourrais parler de la « chose » sans m'embarrasser dans des contradictions. Qu'est-ce maintenant que cette Vache-en général? Il semblerait qu'il y ait quelque nouvel élément ou quelque nouvelle matière introduite dans la sphère de la connaissance. La conscience est

mise en présence d'un phénomène étrange et qui semble inexplicable : une vache qui n'est aucune vache et qui est pourtant toute vache — une vache idéelle ou idéale — l'idée d'une vache.

6. — L'opinion de Berkeley et celle de Hume sur cette question semblent être approximativement exactes; mais elles ont ce défaut d'être des exposés d'une vue unilatérale de la question, qui, quoique persuasifs par leur clarté, ne sont pas convaincants, attendu qu'ils sont impuissants à révéler le développement génétique et, par suite, le vrai caractère de ce fait nouveau de la conscience, et peuvent par conséquent être contestés avec une force en apparence égale par un contre-exposé de l'aperçu opposé. Or, nous ne pouvons découvrir ce qu'il en est véritablement de ce fait, comme de tout autre, qu'en observant la naissance et le développement de la connaissance.

7. — Et cette attitude mentale historique ou phénoménologique met si distinctement devant nos yeux la vérité, que nous pouvons prendre le fait même qui cause maintenant notre perplexité, ce concept dont nous avons retracé le développement, et nous verrons la difficulté qui s'attache à un Concept-Général ou Abstrait se résoudre si nous rapportons le phénomène à la puissance de la Volonté dans l'acte de concevoir, de la même manière que nous avons déjà expliqué un percept-Abstrait, singulier et général, et son illusoire entité indépendante.

8. — Lorsque la Volonté appréhende les diverses qualités présentes dans l'unité de la perception, et trouve que la multitude des objets déjà classés comme « ani-

maux lents et donnant du lait » ou « vaches », diffèrent en couleur, en grandeur et en figure tout en demeurant « vaches », elle prend la liberté (dont on a déjà vu un exemple dans la manière dont elle constitue à l'état d'entité intellectuelle un percept unique) de construire pour elle-même une unité dans la conception, unité dont elle exclut délibérément toute qualité ***qu'il lui plaît*** d'exclure.

9. — C'est pourquoi, lorsque « vache » est maintenu présent à la conscience sans qu'on se réfère à aucune vache particulière, ce n'est pas du tout « l'unité à l'état de perception » d'une vache particulière qui est maintenue présente par la Volonté et considérée comme représentant toutes les autres vaches, mais ***cette seule unité à l'état de perception*** que la Volonté a ***choisie*** pour constituer une « vache » ***pour la pensée.*** Ce n'est pas du tout une vache; mais simplement un certain nombre de qualités abstraites d'individus que la Volonté a liées ensemble dans l'unité de l'acte de concevoir, et auxquelles elle confère une entité provisoire ou *quasi* entité. Lorsque nous parlons d'une « vache » dans le sens générique, nous parlons d'une connaissance, non d'une chose — d'un objet idéel (une image intellectuellement constituée), non d'un objet réel.

10. — Il est vrai que nous ne pouvons maintenir dans la conscience l'unité à l'état de conception — ce concept abstrait — cet *ens rationis* — cette chose artificielle de connaissance, sans qu'elle nous présente et nous impose quelque chose sensible particulière, quelque image; car la Volonté, dans sa lutte pour subjuguer la nature et émerger au-dessus du sensible, ne

réussit pas toujours complètement, et en conséquence les formes sensibles viennent sans cesse se pousser en avant et réclamer une place là où elles n'ont droit à aucune. Mais la suggestion sensible ne vient avec importunité s'imposer (de même que les suggestions sensibles dans la sphère morale) que pour être niée et exclue de la sphère de la connaissance dont il s'agit pour le moment — qui est une connaissance basée sur un acte de la Volonté, c'est-à-dire sur le pouvoir que possède la Volonté de subsumer et d'affirmer une série de percepts tout en excluant une autre série, de façon permanente ou provisoire, de l'alliance avec les premiers. C'est précisément de la même manière que nous lui avons vu le pouvoir d'affirmer une qualité (un percept) et d'affirmer synchroniquement qu'elle réside dans un grand nombre d'objets.

11. — Toute la difficulté est écartée (à mon sens) par la distinction que fait saillir une investigation attentive des opérations de l'intelligence — la distinction entre la totalité à l'état de perception et l'unité abstraite à l'état de conception. On ne soutient pas du tout que la chose générique « Vache », en sa qualité d'une unité dans la connaissance, exclue ***nécessairement*** d'elle-même la totalité telle qu'elle est dans la perception. Les deux ***peuvent*** correspondre, tout simplement parce que chaque vache vue jusqu'ici par nous peut être à tous égards semblable à chaque autre vache. Dans un tel cas, le concept-sensible comme réalité [reality] et l'unité rationnelle abstraite (le général-abstrait) ***arrivent*** à coïncider et ne diffèrent que numériquement. Tout ce que l'on prétend soutenir, c'est que l'unité

rationnelle qui est la « notion générale-Vache» [the « Cow-general »] n'a rien de sensible en elle (sauf son origine, quant à sa matière), et qu'elle est simplement un faisceau d'affirmations (qui peuvent ou non correspondre à quelque vache individuelle dans la sphère du sens) liées ensemble par la force de la Volonté et transformées en une quasi-entité propre à être affirmée de toute vache possible. En un mot, la Volonté, qui est la source de toute raison et de toute connaissance, a créé une unité rationnelle (qu'on l'appelle, si l'on veut, une vache générique) en affirmant et liant ensemble certaines qualités comme constitutives de cette unité et en niant certaines autres qualités, quoiqu'elles puissent avoir pénétré dans la sphère du sens en compagnie de celles qui sont choisies à l'effet de constituer, pour la première fois, l'unité dans la connaissance. Et cette unité peut être, comme entité spirituelle, entretenue dans la conscience et maintenue en son intégrité par la puissance merveilleuse de la Volonté, qui résolument nie et repousse toute affirmation ou intrusion des totalités originelles existant dans l'attuition sensible.

12. — Toutefois, une entité telle que celle de cette unité rationnelle ou de ce concept rationnel n'est rien de plus ni de moins que l'entité indépendante possédée par les *percepts*, tels que « noirceur » ou « chaleur », lorsque ces qualités, étant séparées des objets, sont affirmées par elles-mêmes. Une vache « idéelle » est une vache en idée; une vache *en* idée est une vache *d'*idée — une vache de la Volonté. Nous n'en dirons pas davantage sur cette remarquable invention Kantienne — un monogramme *a priori*.

13. — Il est suffisamment clair que le percept-abstrait et le concept abstrait sont l'un comme l'autre accompagnés par l'affirmation tacite [sub-affirmation] qu'ils existent en de certaines choses. Une existence réelle et objective est assignée à ceux-ci, à ce titre qu'ils sont dans les choses dont ils ont été tirés; mais ils ne nous donnent rien de plus. Et par là nous apprenons que les abstraits, qu'ils soient des percepts, des concepts ou des « lois », ne doivent jamais être traités par la pensée que comme réalisés [actualized] dans les choses, à part desquelles ils ont une signification, mais aucune existence réelle.

14. — Ainsi nous trouvons, lorsque nous jetons un regard rétrospectif sur notre analyse précédente, que tous les phénomènes de l'intelligence-Raison (en tant que distinguée de l'intelligence-attuition de animaux) qui successivement se présentent à notre conscience en train de s'épanouir, sont simplement les efforts successifs faits par l'infatigable Volonté pour appréhender, par séparation et par affirmation d'entités, plus qu'elle n'a encore appréhendé. Non contente de se porter par un mouvement offensif sur les phénomènes sensibles et de saisir les totalités à l'état d'attuition et de les transformer ainsi en totalités à l'état de perception, elle saisit les parties de ces totalités et constitue des unités à l'état de perception, c'est-à-dire des concepts individuels; elle saisit les parties de ces parties; elle saisit, de plus, deux parties ou davantage dans les différentes unités de perception et les maintient réunies; elle affirme la ressemblance et la non-ressemblance de celles-ci; elle affirme le percept singulier [singular] comme tel

(abstrait); elle saisit et affirme ce percept comme percept commun ou général; elle maintient ensemble, en qualité d'unité abstraite, tout ce qu'il lui plaît; cette unité à son tour, elle la laisse se dissoudre; et elle dissout aussi ce qui se présente devant elle comme unité, et ainsi découvre la tendance trompeuse de sa propre habitude impérieuse de construire des entités.

15. — Non seulement la Volonté, de cette manière, saisit et différencie, particularise et généralise, combine et dissout : elle saisit (comme nous venons de le faire ici) dans ses prises son propre déploiement d'énergie, ses propres actes d'appréhension et fait de celle-ci, dans toutes les formes ci-dessus rappelées, un objet de contemplation. C'est ainsi qu'elle fait du *Connaître* comme tel et *per se* un objet à poursuivre; car non seulement elle saisit et de cette manière connaît, mais elle *désire* saisir *pour pouvoir* connaître ceci ou cela : bien plus, elle saisit l'acte de connaître, ainsi que nous venons d'essayer de le faire, et sépare et débrouille les processus secrets de sa propre opération; et elle accomplit une œuvre bien plus grande encore (quoique du même genre), comme nous le verrons ci-après. La connaissance, simplement en tant que connaissance, devient un délice et peut devenir une passion, parce qu'en elle résident la victoire de la Raison et la joie de la vérité. Connaître le vrai et le bien et les réaliser, c'est la cause finale de l'homme.

16. — Mais même un pouvoir aussi grand que celui-là finit par échouer. La multiplicité sensible menace de l'écraser dans sa recherche de la ressemblance et de la dissemblance; et, d'ailleurs, celles-ci sont souvent

difficiles à découvrir. La Connaissance sous ses diverses formes se trouve engagée dans une lutte pénible contre sa propre complication et sa propre étendue, lorsqu'elle découvre heureusement, fait à sa main, un nouvel outil — un nouvel instrument pour subjuguer la nature et le phénoménal; outil, toutefois, qu'elle s'est déjà, sans le savoir, mise à employer sous sa forme rudimentaire; car la *forme* de l'acte initial de la Perception même — en d'autres termes, la Dialectique, le recèle.

Nous en sommes encore, en vérité, aux phases simplement élémentaires du mouvement d'intelligence : il nous faut maintenant avancer.

Remarque. — Il est usuel, dans les traités de psychologie et de logique, d'aborder « l'abstraction » conjointement avec la généralisation, comme si la première ne faisait son apparition comme acte de l'esprit que conjointement avec la seconde. Mais notre analyse montre que l'acte de percevoir — l'acte élémentaire de toute intelligence — est, comme acte de séparation, un acte d'abstraction. J'isole ou abstrais ceci ou cela, tel que ceci ou cela existe déjà dans l'attuition, et, par un processus de médiation, je le subsume et je l'affirme.

Le percept généralisé est simplement cet acte et l'affirmation tacite concomitante [the concurrent sub-affirmation] que le percept existe en beaucoup d'objets. (C'est, je pense, un abus de langage de l'appeler concept). Le concept généralisé, à son tour, est simplement une synthèse de percepts et l'affirmation tacite concomitante que cette synthèse existe en beaucoup d'objets.

Je puis dire ici également que dans des ouvrages très répandus traitant de la psychologie, la perception-sensible [sense-perception] est constamment confondue avec la conception-sensible [sense-conception]. La Perception est toujours *de singulis*. J'ai à peine besoin d'ajouter que chez les psychologues sensationistes la Sensation et la Perception sont inextricablement mêlées.

CHAPITRE IV.

LA FORME DE MÉDIATION ENVISAGÉE COMME LA FORME DE LA PERCEPTION, DE LA COMPARAISON, DE L'ABSTRACTION, DE LA GÉNÉRALISATION, DU RAISONNEMENT ET DE L'INDUCTION CAUSALE.

1. — A chercher, par le moyen de la ressemblance et de la dissemblance, des « généraux » [generals], la puissance de la Volonté ne tarde pas à s'épuiser. Elle ne pourrait, sans rompre net le fil trop tendu de la pensée, maintenir distinctement présents à elle-même des percepts innombrables et toujours croissants, et le fait de leurs ressemblances et différences. Elle doit ou bien trouver un expédient pour abréger et simplifier sa lourde tâche, ou bien renoncer complètement à sa poursuite du général.

2. — Or elle a déjà, sans le savoir pour ainsi dire, trouvé cet expédient et elle l'a mis secrètement en

œuvre sous une forme rudimentaire. Car lorsque nous parlions de l'existence synchrone dans la conscience de B et C (en qualité soit de présentés, soit de représentés) comme étant la condition nécessaire de la comparaison entre eux (ce qui revient à parler de leur existence synchrone en qualité d'objets de perception soit immédiats, soit imaginés), dans l'exposé de cette condition se trouvait déjà indiqué le nouveau et merveilleux mécanisme d'intelligence qui fait l'objet de notre recherche.

Si je dis que la mer et l'herbe sont semblables sous le rapport de la qualité « vert », la mer seule se trouvant offerte à ma contemplation immédiate, en qualité de présenté, tandis que l'herbe ne lui est offerte que comme souvenir ou représenté, la manière dont je procède est la suivante : — Le Vert (A) est une qualité de la mer (B) ; A est aussi une qualité du *représenté* de l'herbe (C^1) ; $C^1 = C$; A est une qualité de l'herbe C. Le représenté est déclaré me transmettre un rapport fidèle du présenté ; mais dans le cas en question (cas très usuel) je ne connais le présenté que par son image remémorée. Je désire unir B et C, et je le fais par l'intermédiaire de C^1. Il y a ainsi, dans une forme rudimentaire, un acte de perception médiate. Deux extrêmes — B et C — sont réunis grâce à un moyen terme C^1.

3. — Ainsi la portée du Connaître acquiert une extension qui n'est pas seulement d'un seul degré, mais qui est indéfinie : la perception immédiate a un champ d'observation vaste sans doute, mais non aussi vaste ni aussi important sous le rapport des résultats que la per-

ception ***médiate***. Il y a bien le souvenir de deux jugements séparés, mais ce souvenir ne suffirait que pour ces jugements séparés, et tout se bornerait là, sans ce phénomène entièrement nouveau de l'intelligence grâce auquel l'on voit les deux jugements donner pour fruit un troisième.

4. — En même temps, ce même pouvoir de médiation facilite aussi le progrès de l'intelligence acquisitive dans sa recherche des qualités communes ou générales; et la Volonté, comme nous l'avons dit plus haut, en arriverait à s'épuiser, si elle n'était pas pourvue de ce nouveau mécanisme (car il a manifestement la nature d'un mécanisme et il n'est pas lui-même un nouveau pouvoir). J'affirme que la qualité « vert » est commune à A, B, C et D, ou même à un nombre plus considérable de concepts-sensibles distincts, tous maintenus présents à la conscience en qualité de présentés ou de représentés (selon le cas). Toutefois les perceptions et affirmations successives se multiplient au-delà des limites du pouvoir qu'a la Volonté de les retenir ensemble, dans la connaissance, en vue de les comparer; et cette impuissance nécessite le recours à quelque expédient, tel que celui qui vient d'être mis en lumière. Par exemple, en affirmant la ressemblance de la vingtième observation de la qualité « vert » à la dix-neuvième, nous ne nous bornons pas à affirmer *cela*, mais nous affirmons aussi la similarité de la vingtième à tout ce que la dix-neuvième, selon ce qui a été antérieurement constaté, est (ou contient) relativement à cette similarité particulière; et comme la dix-neuvième a été affirmée semblable aux dix-huit observations antérieures,

la vingtième est aussi semblable à celles-ci, *en vertu de sa ressemblance à la dix-neuvième.* [1]

(1) Je m'aperçois bien que les points exposés ci-dessus offrent, à certains égards, matière à discussion, mais l'on admettra que le *processus* est tel que je l'ai décrit, si l'on considère la seule autre supposition possible. On pourrait dire, par exemple, qu'il n'y a que deux jugements enveloppés dans l'affirmation que le vingtième objet est, sous le rapport du « vert », semblable aux dix-neuf précédents, à savoir, en premier lieu, le jugement que le vingtième est vert, et, en second lieu, le jugement qu'il est, sous le rapport du vert, semblable aux dix-neuf percepts précédents. Mais ce que nous avons déjà établi concernant les « Généraux » montre que dans chaque « Général » il y a l'affirmation d'un particulier *plus* une seconde affirmation portant que ce particulier est semblable à, ou représente, selon le cas, beaucoup de particuliers. Par conséquent, lorsque je dis que le vingtième est semblable aux dix-neuf percepts précédents, *qui sont tous verts,* (puisqu'il m'est impossible de maintenir à la fois dans la conscience dix-neuf percepts distincts) en vérité j'affirme la ressemblance du vingtième au dix-neuvième, et en plus de cela, j'affirme tacitement [I subaffirm] une certaine qualité — le vert — comme se trouvant dans le vingtième ; cette qualité est semblable à celle qui a été observée dans les dix-neuf objets précédents. Mais je ne suis pas en état d'affirmer la qualité vert comme présente dans tous les dix-neuf, et comme le dix-neuvième a déjà été affirmé semblable aux dix-huit qui le précèdent, le vingtième est aussi et par là même semblable à ces dix-huit. L'observation du dix-neuvième ne fut pas simplement le jugement : « Le dix-neuvième est vert » ; car je ne tins pour satisfait et ne le laissai que lorsqu'il renferma aussi le jugement : « ce dix-neuvième est semblable aux dix-huit précédents », et que, par conséquent, il enveloppa en lui ces dix-huit objets, quelque loin que pût aller la comparaison future.

Au reste : dire que l'objet vingt est, sous le rapport du vert, semblable à dix-neuf objets précédents, c'est en fait dire que vingt est semblable à l'affirmation générale : « tous ces dix-neuf objets

5. — Il apparaît donc que, lorsque, dans l'œuvre de comparaison, les objets excèdent ce nombre d'objets qui peuvent être facilement maintenus dans la perception présentative ou représentative comme observations séparées et être immédiatement vus semblables, nous nous trouvons en état d'ajouter un nouveau fait de ressemblance en recourant à la *perception* indirecte ou *médiate;* exemple : dans le cas ci-dessus, 20 = 19, et 19 = 1 + 2 + 3 etc. jusque 18; *par suite* 20 = 1 + 2 + 3 etc., jusque 18. Ainsi vingt A's successifs

sont verts »; donc, qu'une qualité ou un percept dans un certain objet est semblable à l'affirmation générale d'une qualité ou d'un percept. Qu'une qualité soit semblable à une affirmation, c'est chose manifestement absurde. On pourrait dire aussi qu'il n'y a à trouver, dans la proposition considérée, que ces deux propositions-ci : « le vingtième est vert », et « le vingtième est, sous le rapport du vert, semblable aux dix-neuf ou à un quelconque des dix-neuf ». S'il en était ainsi, la connaissance atteinte ne porterait que sur une ou deux ressemblances et s'arrêterait là; à moins que nous ne répétions vingt fois tout le processus, en concluant par l'affirmation unissante : « Tous ces vingt objets que nous avons considérés sont semblables ». Mais telle n'est *pas* l'histoire mentale du développement d'une connaissance de ressemblance, ainsi que nous le verrons du coup, si nous imaginons un nombre supérieur à vingt et si nous disons deux cents. La Volonté, à mesure qu'elle ajoute à sa provision de percepts ressemblants, en vient à être frappée d'impuissance, et elle trouve, à sa portée, le processus abréviateur de la médiation, exactement comme, à une phase antérieure, elle trouvait en elle-même le pouvoir de généraliser ou d'assembler plusieurs affirmations sous une seule, et ainsi de signaler sa marche progressive et victorieuse par l'érection de forteresses pour maintenir l'envahissement du pays. (*Note de l'Auteur.*)

sont trouvés semblables, et nous obtenons, à titre de fait, non à titre d'induction, la proposition générale : « Tous ces vingt A's sont verts ».

6. — C'est ainsi que, ici comme dans la liaison du présenté avec son représenté (par. 2), nous faisons de très bonne heure connaissance avec la médiation, dans la recherche des ressemblances et des « généraux ». Dans l'acte primaire de percevoir, dans l'acte de comparer, et dans l'acte de généraliser, nous voyons donc la Volonté comme un pouvoir né de soi-même, opérant sur des data sensibles ; et, en outre, nous trouvons, comme essentielle à son opération, bien plus, comme constituant la *forme même* de son mouvement, la Médiation, — la perception de la vérité d'une chose par le moyen de la perception de la vérité d'une autre. Le processus est formulé dans l'axiome : « Des choses qui sont égales à la même chose sont égales l'une à l'autre ».

7. — La seule fin à laquelle, en cette phase de l'intelligence, le nouveau mécanisme serve, c'est à arriver à des affirmations de ressemblance et de non-ressemblance, et de « généraux ». C'est un moyen ou une méthode pour atteindre à ce qui autrement nous échapperait comme se trouvant hors de la portée du pouvoir direct de la Volonté. C'est la perception médiate ou indirecte, en tant qu'opposée à la perception immédiate ou directe.

8. — C'est aussi la Forme et la charpente du Syllogisme : par exemple, nous concluons que Socrate est mortel grâce au concept intermédiaire « Homme », attendu que le concept général « Homme » enveloppe mortalité.

9. — C'est encore la Forme du Syllogisme inductif d'inférence qui conclut à une proposition universelle; par exemple, A^1 A^2 A^3, etc., ont x : ils *représentent* tous les A's; par conséquent tous les A's ont x. L'intermédiaire est ici la proposition : « Ils représentent tous les A's ». [Une pseudo-induction ou colligation est tout simplement la force de la Volonté reliant en un faisceau des faits particuliers].

10. — A son tour, l'Induction de Cause est également une conclusion obtenue médiatement (conclusion qui est simplement une synthèse de séquence nécessaire succédant à une analyse de faits); mais dans ce cas le processus de médiation a lieu par négation et exclusion. Pour reconnaître la cause de quelque effet nous isolons simplement la première et la percevons; mais ceci fera l'objet d'un plus ample examen ci-après.

11. — Ainsi la Forme de Médiation apparaît *d'abord* dans l'acte primaire de la simple Perception, où l'intermédiaire est une Négation (Loi de Contradiction); ensuite dans la Comparaison, où l'intermédiaire est quelque autre percept; ensuite dans l'Abstraction et la Généralisation, où l'intermédiaire est la Négation des percepts autres que *celui* qui est mis à part en qualité de percept-Abstrait, et que *ceux* qui sont choisis pour constituer un Concept-Abstrait ou Général; ensuite dans le Syllogisme Déductif, où l'intermédiaire est un Concept-Général; ensuite dans le Syllogisme Inductif, où l'intermédiaire est une Proposition. A la base du tout, est le pur pouvoir de la Volonté, séparant ce qu'il lui plaît de séparer, et liant ensemble, par pure force, ce qu'il lui plaît de lier ensemble. Mais c'est

toujours la même *Forme* fondamentale du mouvement-Volonté qui est à l'œuvre, apparaissant sous des aspects de plus en plus complexes.

Ainsi, toute l'action de la Raison n'est qu'une répétition du prime acte de Percevoir, et dans ce mouvement dialectique rudimentaire est enveloppé le tout de la Logique Formelle. Cette dialectique est le mécanisme par lequel nous connaissons. [Et, s'il m'est permis ici d'anticiper, cette Dialectique est la forme ou *ratio* de l'existence].

12. — A ceux qui semblent garder rancune à l'existence même du syllogisme comme ne contenant dans sa conclusion rien qui ne soit déjà dans sa majeure et sa mineure, et qui le dédaignent pour cette prétendue infécondité, nous pouvons dire ici : *Premièrement,* qu'ils dédaignent le processus par lequel l'intelligence comprend (l'inférence par médiation) ; *Deuxièmement,* que, puisque tout ce qu'ils connaissent est dû à ce processus syllogistique comme à la loi primaire immanente au connaître [the primary interwoven law of knowing], il est *tout*-fécond. *Troisièmement,* que dégager d'une manière consciente la loi dans ses diverses applications et la poursuivre à travers ses modes et figures subordonnés, doit toujours être une étude propre à discipliner (quoique son importance à cet égard puisse être fort exagérée) ; et que, dans l'application qu'il fait des règles formelles à des concepts particuliers et des concepts généraux, le syllogisme vivifie l'action de l'intelligence et lui découvre tout le royaume des sophismes de matière non moins que des

sophismes de forme. En étudiant la Logique, le jeune homme étudie toutes les sciences à la fois, et elle devrait être l'universelle propédeutique à toute application spéciale de l'intelligence.

CHAPITRE V.

LA MÉDIATION CONSIDÉRÉE COMME LA FORME GÉNÉRALE DU PERCEVOIR OU DU CONNAITRE.

(Répétition).

1. — Nous avons trouvé que, même dans le simple acte de Percevoir, la Volonté déploie son énergie par la voie des Lois de Milieu Exclu, Contradiction, Raison Suffisante et Identité, Lois (ainsi qu'on les appelle) qui sont simplement l'énonciation explicite du processus réel [actual] du mouvement-Volonté. Au point où nous sommes parvenus, il semble désirable d'examiner de plus près ces opérations mentales qui se sont imposées à notre vue au cours du développement de la connaissance, en nous bornant toutefois à les considérer sous leur aspect modal ou formel.

2. — L'on parle quelquefois de la loi de Milieu Exclu comme d'une Loi Dérivée. Elle est, c'est un point de fait, le prius de tous les mouvements de la Volonté dans l'acte de percevoir. Sa forme est, « A est ou bien A ou B ou C; A n'est pas B ou C; (c'est pourquoi) A est A ». La loi d'Identité, A = A, (qui apparaît même dans la simple attuition, en qualité du *sentiment*

de similitude) n'existe et ne peut exister dans la conscience *rationnelle* que comme le posterius de la loi de Contradiction « A n'est pas B ».

3. — En tant que l'identité est le *prius* (qu'elle doit être) de la loi de Contradiction, elle n'existe, je le répète, que comme sentiment dans la conscience attuitionnelle (non-rationnelle). Dans la conscience *rationnelle*, la Volonté se meut dans le réseau de la Loi [in the net ot the Law], de la manière suivante : « La chose devant moi, à savoir A ou la vague totalité sensible existant déjà dans la conscience attuitionnelle, *n'est pas B — ni C, — ni d'autres choses :* C'EST POURQUOI, elle est A; ou A = A ». La raison-Volonté est absolument incapable d'affirmer quoi que ce soit concernant l'objet qui lui est présent, d'affirmer soit qu'il est A soit quelque chose d'autre, si ce n'est comme conséquence de l'acte d'exclure par une négation B, C, etc. Et ce mouvement rationnel ne se limite pas à l'acte d'exclure par une négation B, mais il exclut aussi *omnia alia*, à moins qu'il ne nous plaise de prendre B comme contenant, impliqués en lui, *omnia alia*.

4. — Comparons maintenant ce processus avec l'exposé formel de la loi de Milieu Exclu tel qu'il a été donné ci-dessus, et il apparaîtra que cette loi enveloppe un mouvement qui est, en vérité, implicitement supposé [sub-posited] dans les lois d'Identité et de Contradiction, considérées dans leur relation à la perception. Car, lorsque j'accomplis l'opération qui aboutit à *l'affirmation* de A = A sous les lois d'Identité et de Contradiction, j'affirme implicitement (et cette affirmation détermine le résultat) que « la chose devant moi

est *ou* A *ou* B ou quelque chose d'autre : elle n'est pas B ou quelque chose d'autre, *c'est pourquoi*, elle est A : ou A = A ».

5. — Cette négation implicite *détermine* le résultat — la conclusion. Et cela aussi est démontrable ; car je ne puis éviter d'avoir un « c'est pourquoi » comme héraut de la conclusion. En d'autres termes, la simple perception « A est A » est obtenue, et ainsi nécessitée, par l'intermédiaire des affirmations négatives qu'il n'est pas B ni quoi que ce soit d'autre — dans la présupposition qu'il est ou bien A ou bien quelque chose d'autre.

6. — Ainsi le processus de la Raison dans la Perception peut recevoir le nom général de « Forme ou Loi de Médiation », attendu que nous n'atteignons à l'acte de simple appréhension, A = A, que par le moyen d'un acte intermédiaire. Que l'acte intermédiaire soit une négation, cela ne change rien à ce fait.

7. — Dans le processus de médiation est contenue la Nécessité Causale. Le troisième moment est nécessité par les deux premiers. Et c'est un fait de beaucoup de signification, dans l'histoire de la Volonté appliquée à l'œuvre de connaître, que la Forme de Médiation par laquelle le simple acte de perception [qui est la « fin » du mouvement de la volonté] est atteint, contienne en elle un moment « nécessaire » dans le sens rigoureux de ce mot. La conclusion, ou l'accomplissement de la perception, ne peut être atteinte, que sous forme de conclusion irrésistible et nécessaire — en d'autres termes, que comme contenue dans son *prius* et ainsi rationnellement *causée*.

8. — Il n'est pas besoin que je reproduise ici le

système formel complet de la Raison ; il suffit que je renvoie à ce système tel qu'il a été donné sous forme de tableau dans le chapitre sur la Forme du Percevoir ; mais je voudrais ici signaler expressément à l'attention le processus Dialectique en tant que Forme de Médiation contenant les moments : (*a*) Loi du Milieu Exclu ; (*b*) Loi de la Contradiction ; (*c*) Raison Suffisante ; (*d*) Loi de l'Identité, exprimée finalement en une affirmation verbale. La Forme de Médiation est Forme de Cause.

9. — Ces manifestations de la Raison qui ont déjà passé devant nous sous les noms de : Attention, Comparaison enveloppant le Jugement, Abstraction, Généralisation, ne sont (ainsi qu'il ressort de notre analyse précédente), en aucune acception propre de ces termes, ni des formes ni des facultés du soi-sujet, mais simplement des noms que nous donnons à ***l'attitude*** que la Volonté ou le ***pouvoir***-raison assume à l'égard des objets de présentation interne ou externe. La Raison ne consiste qu'en une seule faculté — à savoir, la toute puissante Volonté et la Forme par l'intermédiaire de laquelle elle se réalise.

10. — Ainsi donc, la Volonté constituant le Soi ou l'Ego, apparaît, au cœur de la conscience attuitionnelle, en qualité de Pouvoir libre, assumé librement comme fonction par le sujet conscient et s'élevant au-dessus [transcending] des phénomènes internes et externes, ***n'existant, en fait, que pour autant qu'il s'élève au-dessus des phénomènes.*** Elle rend la connaissance possible. Elle s'empare du naturel et du phénoménal par le moyen de ce mécanisme [engine] que nous venons de signaler — le mécanisme de la Médiation.

La fin, Connaître, est atteinte, non pas le moins du monde par une appréhension directe, mais par ce processus qui, « Forme de Médiation », se trouve, à titre de forme primaire de tout acte d'intellection, à la base du système de la connaissance.

11. — Je le répète : de ces deux facteurs, la Volonté (l'ego actif) et le Phénomène, la Volonté [1] est, dans sa nature et dans toute définition possible, le transcendental relativement aux phénomènes, et elle est *ipso facto*, en dehors des séries, aux termes coexistants et aux termes séquents, formées par les présentations internes et externes qu'elle examine et dispose en ordre. Elle n'est pas donnée dans le sens, et, par le seul fait de son existence, elle rend impossible un système de pur Sensationalisme.

12. — Ce n'est pas tout. La Forme primaire et perpétuelle dans laquelle elle se meut enveloppe un « il faut » [must] dans sa conclusion. ***Il ne peut se faire***

(1) D'aucuns, peut-être, critiqueront l'expression fréquemment employée en ces pages : « La Volonté connaît » ; et j'essayerai de l'éviter, pourvu qu'il soit entendu que lorsque nous parlons du « Soi », nous voulons dire le sujet transformé en ego par cette Volonté. Le simple sujet, il est à peine nécessaire de le répéter, est caractéristique des animaux aussi bien que de l'homme, et il ne peut *connaître*, mais n'est doué que de sentiment et d'attuition réflexe. Cette attuition consciente précède, nous l'avons vu, l'acte de volonté, et c'est l'acte de volonté qui est le nouvel élément par lequel la conscience attuitionnelle devient une conscience connaissante. Il va de soi que, par *Volonté* en tant que Raison, je n'entends pas désigner seulement le pur pouvoir, mais aussi la forme sous laquelle et dans laquelle ce pouvoir opère, telle que nous l'avons exposée. (*Note de l'Auteur*).

que A, du moment qu'il n'est pas B ni quoi que ce soit d'autre, *ne soit pas* A. Il y a ici le même mouvement et la même nécessité formelle qui aboutira au syllogisme complet et explicite. D'où il suit que non seulement le premier facteur ou moment, la Volonté ou le pur Pouvoir, mais encore le second facteur, la Médiation, fait échec au Sensationalisme, — le premier par sa simple existence, le second par son caractère de nécessité.

13. — La Forme fondamentale de la Raison ne doit donc (répétons-le) être cherchée ni dans le processus inductif, ni dans le processus déductif, mais bien plus bas, dans l'acte tout initial de la Perception elle-même. Qu'est la logique syllogistique des Ecoles sinon cette forme même — l'affirmation de « généraux » obtenue par le moyen d'une somme de particuliers [the mediation of generals through a sum of particulars], ou de particuliers par le moyen de « généraux » ?

QUATRIÈME PARTIE.

LA MATIÈRE ET LES SOURCES DE LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL.

I. Phénomènes du Sens interne et du Sens externe.

En suivant le développement de la conscience et de la raison, nous avons concentré notre attention sur le côté formel. Nous avons vu le pouvoir appelé Volonté surgir, de lui-même, de la conscience attuitionnelle et s'élever au-dessus d'elle, et assumer, à l'égard des attuits, certaines attitudes dominatrices [lordly]. Toutes ces attitudes ne font que montrer, sous des relations diverses, l'acte primordial et spontané d'appréhension en tant que mouvement de la volonté, que nous les nommions actes de différencier, de séparer, de percevoir, de connaître, de juger, de comparer, d'abstraire, de généraliser, ou actes de raisonner par syllogismes.

Grâce à la découverte de la nature fondamentale de ces déterminations du pouvoir-Volonté, nous sommes en état de fournir des définitions conformes à notre conception du véritable caractère de la vie rationnelle : celui d'un Vouloir Libre. L'on voit que juger consiste seulement à énoncer d'une manière explicite l'acte simple de perception ou de Connaître, la perception étant elle-même un jugement identique implicite, à savoir A = A.

Nous avons vu que la comparaison, à son tour, est simplement la Volonté maintenant présents à elle-même deux ou plusieurs percepts ou jugements (implicites ou explicites), et faisant en outre, à leur égard, une affirmation de ressemblance ou de non-ressemblance. La conception ou synthèse est l'acte de la Volonté reliant plusieurs percepts dans l'unité d'un tout individuel. La généralisation (dont les communs ou généraux sont le résultat) est un acte de la Volonté reliant, par le moyen d'une double affirmation, divers individus en dedans de la chaîne unissante d'un percept ou d'un concept, selon le cas. En poursuivant l'acte de comparaison, nous avons trouvé qu'à l'étreinte du pouvoir-Volonté une limite était imposée, et que cette limitation aurait abouti à une impuissance, si elle n'avait été écartée par un mécanisme — dont l'existence pouvait bien nous avoir échappé jusqu'alors, quoiqu'il eût été, en vérité, en constante et active opération, comme nous l'avions déjà montré, précisément dans l'acte de simple perception lui-même — à savoir le mécanisme de la Médiation.

Ainsi, constitué au moyen du pouvoir-Volonté et de sa forme de médiation, et avec l'aide importante de la distinction que nous avons faite entre les caractères et les sphères respectifs de la conscience attuitionnelle et de la conscience perceptive, un schème de l'Intelligence semble s'offrir à notre vue, ramené à l'ordre, à la précision, à l'unité et à la simplicité.

1. — Toutefois, il est manifeste que, depuis que nous avons laissé derrière nous notre analyse préliminaire, nous n'avons traité que le point de vue formel, quoique nous ayons maintenu à titre de *prius* de la conscience

et exposé dans la « Première Partie » le fait d'une matière ou d'un contenu pour ces activités formelles.

2. — Nous avons maintenant à nous demander : Qu'est-ce que cette matière? Qu'est-ce que la Raison-Volonté vise à ramener par analyse à la synthèse d'une unité systématique dans la connaissance ? La première affirmation est que l'objet présenté à ma conscience — son contenu — *est*, et est *là*. Mais ce n'est là que le point de départ. En avançant dans mon travail d'analyse et de différenciation, sous l'empire des lois et formes du processus-Raison telles qu'elles ont été montrées, j'ai connaissance d'un processus ampliatif dans lequel j'ajoute fait à fait, jusqu'à ce que finalement je somme et j'unisse dans la synthèse d'une conception la totalité des marques discernables qui constituent le présenté-sensible devant moi, en tant qu'opposé à toutes les autres choses présentées ou qui peuvent être présentées. Quelles sont ces marques de l'objet? Ce sont : son extension, son volume, sa figure, sa solidité et sa couleur; sa rudesse, sa dureté, sa pesanteur, sa sapidité, sa ténacité ou leurs contraires; sa place, son temps, son mouvement (*ab extra* ou *ab intra*), ou son repos; son ordre ou sa relation dans une séquence, l'interdépendance interne de ses parties; sa qualité odorante, sonore, etc., etc.; et sa relation à d'autres choses (positivement ou négativement). Nous avons dans les Catégories d'Aristote une tentative de généraliser tout ce que nous pouvons affirmer d'un objet sensible quelconque (*Voyez* Catégories).

3. — Pour nos desseins actuels, il suffit de dire brièvement que nous appréhendons et affirmons tous les

sensibles ou comme en repos ou comme en mouvement, soit comme statiques, soit comme dynamiques — à la fois dans leur relation l'un avec l'autre et quant à leurs propres parties constituantes.

4. — Le mot : dynamique est employé simplement dans le sens de : en mouvement. Introduire dans ce mot une connotation de mouvement productif et efficient, est un procédé illégitime. Hume avait incontestablement raison lorsqu'il faisait voir que les suggestions du sens ne peuvent nous fournir la Cause.

5. — Tout ce que nous recevons par l'intermédiaire du sens est ainsi phénomène. Cela signifie non pas (*vide* Chap. I. Partie I) que les data sensibles sont ***par eux-mêmes*** la réalité [the reality], mais qu'ils sont seulement l'apparaître ou le ***modus existendi*** de la réalité : ces deux faces de la réalité, qui existent véritablement [actually] ***là***, constituant la réalité intégrale [actuality]. Le phénomène du sens n'est connu que comme autant de qualités. La matière, en tant que nous la connaissons, est simplement une organisation de prédicats qui constituent le véhicule de l'Etre [the vehicle of Being]. En connaissant la matière, nous connaissons l'Etre en tant qu'il a pénétré [as brought within] dans la sphère du sens.

6. — Les mêmes remarques s'appliquent aux *data* du sentiment interne.

7. — Voilà tout ce qui semble nous être fourni par le sens externe. Mais notons que ces choses ont toutes marqué leur empreinte sur la conscience ***antérieurement*** à l'apparition de la Volonté ou Raison dans la conscience : elles y existent, en qualité de recepts ou d'at-

tuits, côte à côte avec certains attuits du sens interne, tels que la faim et la soif, le sentiment de la fatigue, l'amour du repos, le désir sexuel, l'amour de la progéniture, le sentiment de bienveillance, les affections, émotions, etc.

8. — Ainsi, considérée dans sa sphère entière, la matière de la connaissance est contenue dans le *Sentiment* [*Feeling*].

9. — Lorsque la souveraine Volonté entra en scène, toute cette matière de l'attuition (celle-ci est simplement le Sentiment avec action réflexe), fournie par le sens externe et le sens interne, fut élevée ou devint susceptible d'être élevée au rang de matière de la perception ou de la *connaissance*. En outre, cette Volonté, opérant sur cette grossière matière, donne naissance à des produits nouveaux. Et pourtant toute matière ou contenu de la conscience est, en fin de compte, un recept dans le Sentiment. Nous entendons par là que toute matière de la connaissance, *quelle que puisse être son origine*, est, en tant qu'elle est connue, d'abord offerte à la conscience en qualité de *datum* — est offerte à la réceptivité. Une qualité tirée des choses sensibles par différenciation, abstraction ou généralisation [a differentiate, abstract or generalizate of things of sense] n'est pas, toutefois, fournie par le sens, *en tant qu'elle est* quelque chose de différencié, d'abstrait ou de généralisé. Mais ceux-ci aussi sont pourtant des *recepts* en tant que nous en avons conscience, quoiqu'ils soient le produit de deux facteurs, — à savoir le Sens *plus* la Volonté et le processus de la Volonté. Ils sont présentés à l'acceptation de la conscience en qualité de

data, après avoir été formés. Cette résultante de l'action de la Raison sur la réceptivité peut être appelée un recept complexe.

10. — Par conséquent, la matière ou le contenu de l'esprit comprend tout ce que nous recevons; et il n'y a pas de matière que nous ne recevions — qui ne soit pas présentée au *Sentiment* [Feeling]. Etre conscient, c'est sentir. On a conscience de l'Ego et de ses activités par le *sentiment* de l'existence de ceux-ci [Consciousness of..... is through the ***feeling*** of them as being].

Matière, dans son sens plus restreint, est cette matière de la connaissance que nous rapportons à l'externe, telle que la conscience de nos propres corps et du monde du sens externe.

11. — De la réalité du sentiment de la « matière » ou de quelque autre sentiment que ce soit, personne ne doute : mais en tant que le sentiment projette réflexivement l'impression dans le monde extérieur et la constitue à l'état d'objet, il peut s'élever des doutes quant à la réalité de l'objet; mais la seule question qui mérite d'être considérée dans cet ordre d'idées (après ce qui a été dit dans les remarques exposées sous le titre « Dualisme ») est de savoir si l'objet est illusion ou réalité — Schein ou Erscheinung.

12. — Dans l'examen de cette question, il nous faut porter de nouveau notre attention sur l'expérience du sujet simplement doué d'attuition ou conscient et sur celle du sujet conscient de soi ou connaissant.

Quant à la réalité de l'objet dans la sphère de l'attuition, on ne peut dire qu'une chose : c'est que, dans les

conditions normales et adéquates, l'objet est et existe comme nous le sentons, dans la mesure où nous le sentons. En un mot, pour autant que nous le sentons ***vraiment***, il n'est pas un Schein, mais toujours une Erscheinung. Il n'y a pas d'autre criterium possible, et c'est pure inutilité [triviality] de discuter davantage cette question.

De même aussi, l'objet est connu par un sujet connaissant, agissant dans les conditions normales et adéquates, pour autant qu'il est vraiment connu. Le connaître vraiment, c'est le connaître clairement, distinctement, et comme satisfaisant aux catégories *a posteriori* et *a priori*. Nous parlerons de celles-ci dans la suite. Une connaissance de cette espèce fournit son propre criterium et sa propre critique. Toute connaissance qui est connaissance est dans cette mesure vraie, et elle est un pas vers la synthèse finale.

13. — Est-ce là tout? Le système entier de la connaissance, tout l'édifice de la pensée et de l'émotion, le monde de la fantaisie, de l'imagination et de l'aspiration peuvent-ils être construits au moyen de ces éléments, — les data primaires du sentiment et les produits complexes obtenus par un ingénieux processus de la Raison, qui est, au fond, la pure force et forme d'une Volonté vide? En d'autres termes, la Raison est-elle simplement formelle? Non. L'Etre ou la Substance, la Cause, l'Asoluto-Infini, la Loi Morale, le Devoir, Dieu dépassent tout ce que peuvent produire un mouvement simplement formel ***plus*** le Sens. Ce sont là choses à expliquer. Il n'est pas scientifique de prendre en bloc ces notions que possède incontestable-

ment la conscience humaine, et de les baptiser « idées innées ». Cela fait soupçonner une certaine impuissance de pensée. Tant que le *modus* de la génération de ces faits de conscience n'est pas dévoilé, il ne peut y avoir que conviction subjective, il ne peut y avoir connaissance objective. Une opinion affirmée avec force n'est pas science.

Mais qu'il me soit permis, remettant cette question à plus tard, d'intercaler ici quelques paragraphes sur le *datum* Extension, quoiqu'ils impliquent certaines répétitions.

II. Histoire naturelle de la Conscience de l'Espace.

La conscience attuitionnelle, nous l'avons vu, renferme en sa notion un interne et un externe, externe qui est le *prius* historique de l'apparition de l'interne, — qui est donné *à* l'interne, non créé par lui. La dualité constitue ainsi la forme première ou élémentaire de toute conscience. Nous avons montré comment est obtenue l'extériorité, en tant que distinguée de l'objectivité.

L'on peut dire, naturellement, que l'extériorité n'est, après tout, qu'une projection de l'intériorité [projected innerness]. D'autre part, l'on peut dire que l'interne est simplement l'externe — une réflexion du mouvement de la Nature, ou bien un moment ou une fonction dans ce mouvement, l'intériorité n'étant que l'extériorité ramenée sur elle-même par elle-même [turned back on itself by itself]. Spéculativement, les deux systèmes idéalistes sont pleins d'intérêt (et il est un sens, ainsi

qu'il apparaîtra ci-après, dans lequel le dernier est vrai); mais ils ne réussissent pas à supprimer le dualisme réel [actual] de la conscience. Il y a, c'est un fait positif, division dans le plan cosmique [a diremption in the cosmic scheme].

Au reste, qu'extériorité et intériorité, extension et conscience, ne soient que des branches du même tronc — ou plutôt des faces différentes de l'unité primordiale dont les attributs jumeaux et nécessaires sont la Pensée et l'Extension (le Begriff[1] abstrait et son extériorisation), c'est ce qui est d'une haute probabilité ; mais, dans une critique de la connaissance, nous ne rencontrons pas de telles questions de pure spéculation ontologique, aussi longtemps que nous nous limitons à l'analytique.

Il est vrai que l'acceptation de la conscience et de l'extension, du sujet et de l'objet, à titre de deux faits primaires et antithétiques, nous enveloppe dans des contradictions qui exigent une solution. Mais nous sommes tenus de rejeter les solutions qui annihilent l'intériorité de l'interne et l'extériorité de l'externe. Ce n'est pas une vraie solution que celle qui ruine la connaissance en absorbant de force [by forcibly absorbing] ou en ignorant les contradictions. Notre portée est limitée : nous devons accepter la restriction et la nescience qui en résulte. — Reprenons :

1. — Il paraîtrait que la conscience du jeune enfant n'est informée que d'une extension qui embrasse tout,

(1) Terme emprunté à la philosophie allemande. (*Note du traducteur*).

extension dont elle ne s'est pas encore séparée et dans laquelle il n'y a ni proximité ni distance, ni position relative, ni trois dimensions, ni aucun objet déterminé. Pour elle, l'espace est simplement une extension diffuse environnante [surrounding diffusiveness] — un *totum objectivum*.

2. — Donné de la sorte, il est unique, dépourvu de limites, simple. Le *sentiment* [feeling] d'espace, sentiment dans lequel la dualité du sujet et de l'objet n'est qu'implicite, ne tarde pas à faire place, dans la conscience qui se développe, à la sensation d'espace — c'est-à-dire à la conscience de l'espace comme opposé à la conscience, comme « autre » qu'elle. A cette phase, — la phase dans laquelle la dualité émerge obscurément et que l'on peut nommer la phase de la Sensibilité — l'Espace est une extension diffuse [diffusiveness] universelle, ininterrompue; on pourrait l'appeler un universel du sens, et il *n'*est *pas* une série d'impressions donnant comme étendu cet objet-ci, cet objet-là et cet autre. En même temps, il est une impression d'une *chose* étendue [spaced], d'un être étendu. Les objets particuliers, les corps, les quanta ne sont pas encore discernés. Cette sensation confuse d'extension externe fait graduellement place, à la phase de l'attuition, à la délimitation ou délinéation, sur la réceptivité, de certains objets étendus, et ce résultat est atteint, manifestement, par l'aide de la couleur, grâce à la constante répétition des impressions. Sous ce rapport, l'attuition est la sensation d'objets extérieurs en des parcelles ou lots d'extension, pour ainsi dire.

Des objets étendus et figurés existent maintenant *pour* la conscience, et l'espace a maintenant trois dimensions.

3. — Par la loi de l'antithèse qui, dans une forme rudimentaire, règne même sur les mouvements intelligents sub-rationnels, cette attuition de phénomènes extérieurs, se limitant mutuellement, confère une plus grande clarté à la *sensation* de l'extension qui nous donnait celle-ci comme quelque chose qui est diffusément épandu au-dehors et au-delà des corps spécialement saisis dans l'attuition. Je dis : la *sensation* de l'extension; car si tous les mouvements de l'Intelligence apportent, dans leur sillage, une conscience de leur propre antithèse, cette dernière existe toujours sous une forme plus faible et plus basse que la conscience de la thèse.

C'est jusqu'ici que les animaux et les hommes s'accompagnent les uns les autres dans le développement de leur Intelligence. Les sensations coordonnées existent *pour* la conscience — se trouvant coordonnées par une sorte d'action réflexe.

4. — Le mouvement de l'intelligence immédiatement subséquent — qui est le mouvement rationnel ou mouvement de la Volonté — appréhende les objets étendus, déjà attuitivement saisis en qualité de quanta existant « *là* » et s'excluant mutuellement, et, en les subsumant dans l'unité de la conscience et en affirmant leur existence, il donne un dessin vigoureux et éclatant dans la conscience aux objets eux-mêmes. Ce processus est considérablement aidé par le sens du toucher qui renferme le sens de la résistance. Déjà, dans la phase

précédente ou attuitionnelle de la conscience, nous possédions des attuits de corps (limités) ayant la nature de quanta [quantal], et *ipso facto* notre sensation de l'antithèse — l'espace *non-quantifié* — était rendue plus intense et élevée elle-même au rang d'attuit : c'est-à-dire que nous sentions l'espace non-quantifié comme différent de la figure quantifiée ou du corps et opposé à eux; mais nous ne *percevions* pas alors l'extension ou l'espace comme tel, quoiqu'il fût l'objet d'un *sentiment* [*felt*] à l'aurore même de la vie de la conscience [in the very first breath which consciousness drew], et qu'il fût plus tard l'objet d'une *sensation* [*sensed*]. La *perception* de l'Espace est un acte supérieur. L'esprit n'est encore que dans la phase où il perçoit et affirme le corps ou l'espace *quantifié*, et par là il a atteint à l'attuition claire (mais non à la perception) d'un espace non-quantifié, dépourvu de limites ou indéfini, en dehors des objets perçus.

5. — C'est contre cette extension universelle non-quantifiée sentie que l'on peut dire que, dès le principe, le soi-sujet dirige son action : sa fonction, comme nous l'avons vu, étant de chercher sans relâche de nouvelles délimitations et quantifications qu'il puisse ajouter à son fonds de choses connues. Chaque acte de délimitation et quantification met nécessairement dans un relief plus vif l'antithèse, et cette antithèse est finalement une *Extension non-quantifiée, non-limitée, non-définie ;* en d'autres termes, une Extension Indéfinie possédée (jusqu'ici, ainsi que je l'ai dit dans le dernier paragraphe) seulement à l'état d'attuit. Ainsi nous trouvons que la sensation de l'Espace est suivie de l'attuition

de l'Espace, et que l'attuition de l'*Espace comme tel* n'est pas atteinte par la conscience comme un agrégat d'innombrables espaces limités, mais comme une unité première et simple, antithétique à tel espace limité, et à tel ou tel autre : et non seulement nous découvrons qu'il en est ainsi, mais nous avons génétiquement expliqué le phénomène. L'Espace est le *prius* ; la quantité, le mouvement, la position et la relation dans l'Espace sont les *posteriora* de l'Espace lui-même dans la conscience.

6. — Qu'on me permette d'appuyer sur ce point : que la qualification quantitative [quantality] de l'Espace, c'est-à-dire la conscience de parties ou quanta d'Espace, est *due* à l'action de l'externe sur la conscience, et que, à chaque *datum* de quantité ainsi fourni, l'*indéfinité* de l'espace resté en dehors de ce présenté qui a la nature d'un quantum [the quantal presentate] est l'objet d'un sentiment ou d'une sensation [is felt or sensed]. Tout ceci prend place dans la sphère de la conscience attuitionnelle et nous est commun avec les animaux supérieurs.

Lorsque l'impérieuse Raison apparaît sur la scène sous forme de Perception, l'affirmation du quantum, laquelle est quantification [en tant que distinguée de la qualification quantitative [quantality]) fait ressortir avec plus de clarté dans la conscience l'indéfinité de l'espace. Je suis alors en état d'appréhender ou de *percevoir* l'extension indéfinie par antithèse avec l'extension définie. Ce n'est pas là une perception indéfinie (laquelle n'est pas du tout une perception), mais une perception de l'indéfinité. Il est peu d'hommes qui dépassent

jamais cette perception. L'Infinité (dont nous parlons ci-après) n'a pas encore apparu dans le champ de notre regard.

III. Sur le Sujet des Percepts a priori.

Pour en revenir à notre objet, après la digression que nous venons de faire dans l'histoire naturelle :

Si nous voulons mettre la main sur quelque matière ou contenu de la connaissance qui n'appartienne pas, en dernière analyse, au sens interne ou externe, c'est dans l'activité pure de la Raison qu'il nous la faut chercher. Il est à peine nécessaire de redire que par Raison nous entendons le pur pouvoir-volonté du sujet conscient et le processus par lequel il se réalise dans l'acte rudimentaire de percevoir. C'est ici qu'il faut chercher les prédicats synthétiques *a priori*, s'ils existent. Et ici nous les trouverons : car ce mouvement-Raison renferme implicitement en sa nature intime plusieurs apports à la connaissance, ayant leur origine dans le sujet ou *a priori*, apports qui, de plus, sont des prédicats universels et nécessaires de tout autre contenu de la connaissance, et font leur apparition en cette qualité.

Les nouvelles connaissances [cognitions], qui ont leur source dans le processus dialectique par lequel nous connaissons, sont des connaissances nées de la Raison, et elles doivent être à juste titre nommées percepts Dialectiques et distinguées ainsi des connaissances qui trouvent leur matière dans le sens, interne et externe.

Si ces Percepts doivent se découvrir, c'est nécessairement dans le mouvement initiatif lui-même — la Volonté, dans le modus ou la forme de son mouvement, ou, dans l'aboutissement de son mouvement.[1]

1. — La Volonté, comme fonction assumée par la conscience-sujet, présente à la conscience un fait nouveau, mais comme telle elle n'entre pas à titre de prédicat synthétique dans le contenu de la conscience.

2. — Dans l'aboutissement du mouvement — l'affirmation, nous trouvons le fait de l'Etre et de l'Identité, A *est* A.

3. — L'Etre du présenté posé devant moi, grâce auquel ce présenté est un réel [actual] et est affirmé (et affirmable), est, lorsqu'on le maintient, en qualité de percept, à part du présenté phénoménal, dépourvu de contenu, non-déterminé, non-fini — par suite absolu et infini, exactement comme il l'est dans le sentiment [Feeling]. L'Etre-universel, comme fondement de l'universalité de la présentation sensible, réelle ou possible, est l'Absoluto-Infini. Dans sa relation au particulier, il est le fondement absoluto-infini du fini. Il confère la réalité [reality] sans laquelle tout serait fantasmagorie.

4. — Ce résultat final du mouvement, qui nous donne l'Identité et nous révèle l'être absoluto-infini sous la forme de quelque chose de ***déterminé*** existant ***là*** [as a ***determined there***], n'est pas atteint d'une vue immédiate, mais médiatement. Et dans cette forme

(1) Ce qui suit anticipe sur l'exposé plus raisonné et peut être accepté à titre provisoire. (*Note de l'Auteur.*)

de médiation (qui a déjà été exposée au chapitre : « La Forme du Percevoir ») nous trouvons la Cause comme fondement de l'affirmation. Et comme cette Forme est le ***modus*** nécessaire de tout acte de connaître, il suit que tout contenu phénoménal de la connaissance ***ne peut être pour la conscience que causé;*** et, en outre, c'est seulement dans les choses et par l'intermédiaire des choses que la cause existe jamais pour nous. La Cause est un percept dialectique, et elle est aussi le fait objectif dans le tout des choses.

5. — Le processus de médiation ou causal comprend, implicite en lui, un aboutissement ou une Fin [End]. Ainsi les choses sont connues par nous comme constituées téléologiquement — la fin de chacune étant elle-même.

Par conséquent, l'Etre, l'Absoluto-Infini, la Cause, la Fin sont tous suscités [thrown into] dans la conscience, comme purs percepts, par le processus-Raison: et, de plus, ils y sont suscités d'une manière qui les constitue prédicats *a priori* ampliatifs ou synthétiques de tout contenu possible fourni à la Raison en qualité de ***data***.

Ces produits de l'activité pure, nous les nommons Percepts Dialectiques ou catégories *a priori*, et, dans leur relation phénoménale, prédicats synthétiques *a priori*, non dans un sens simplement formel, mais dans un sens ***réel*** [in a ***real*** sense]. Il nous reste, après cet exposé préliminaire, à les examiner d'une manière plus approfondie.

CINQUIÈME PARTIE.

LES PERCEPTS DIALECTIQUES OU AFFIRMATIONS SYNTHÉTIQUES A PRIORI. [INTUITIONS INTELLECTUELLES].

Préliminaires.

Il est exact que les Concepts, pour être vrais, doivent se conformer à des intuitions (perceptions) réelles [actual]; mais il y a des intuitions intellectuelles non moins que des intuitions du sensible et du phénoménal.

La Conscience déploie la nouvelle puissance — la Volonté, et il en résulte la Conscience-de-soi, c'est-à-dire la subsomption du sujet à lui-même opérée par lui-même. Cette Volonté n'est pas elle-même la Raison, mais elle est la possibilité et le commencement [initiation] de la Raison; et dans sa forme de mouvement vers sa fin (fin qui est la perception), elle est la Raison. C'est un processus interne, pur, se déterminant lui-même.

Il n'y a aucune possibilité de définir un pur acte et fait producteur [a pur originating act and fact], tel que la Volonté, mais on peut le décrire comme un mouvement qui commence quelque chose [as initiating movement]. Un mouvement qui commence quelque

chose tend quelque part, consciemment ou inconsciemment. Ce ***terminus ad quem*** nous l'appelons fin — fin *formelle* parce qu'elle n'a pas de contenu, mais est seulement à la recherche d'un contenu. Dans le mouvement primordial, il n'est pas possible qu'aucune fin particulière soit présente en qualité de motif; et pourtant il y a, implicite dans le mouvement, et existant au cœur de l'acte pur, une fin. La fin formelle, implicite dans la Volonté, est le stimulus qui pousse la Volonté à se réaliser, et de là vient qu'elle est, en son essence, (dans la sphère de l'intelligence pure) un mouvement libre. La Volonté est libre-volonté, par opposition au sens, à l'appétit et à la volition qui sont stimulés à leurs activités diverses et spéciales par des fins pathologiques particulières et concrètes — stimuli que nous appelons motifs. Cette dernière condition est la condition animale, et la condition de l'homme en tant qu'il est un animal, c'est à-dire en tant qu'il n'est pas Volonté.

L'accomplissement particulier ou la « fin » que la Volonté, en son mouvement primaire, trouve pour elle-même est un percept. Elle atteint ce terme par l'intermédiaire de la Forme de Médiation, et le signe qu'elle l'a atteint est l'affirmation de l' « être » (déjà donné, toutefois, dans le sentiment), affirmation qui est extériorisée dans l'affirmation articulée et verbale que l'objet perçu *est*. La fin que la Volonté, sous la pression de son stimulus formel, cherche ensuite à atteindre, c'est d'affirmer non plus simplement *que* A est, mais *ce que* A est; et sa fin ultime est l'affirmation de ce que A est véritablement, à savoir l'affirmation de

son essence, de son idée objectivement. Comme activité pure, la Volonté s'efforce, sans repos et sans relâche, d'atteindre ce lieu de repos final — l'idée.

Le contenu de la Conscience dû au sens externe ou sentiment est, ainsi qu'il a été dit, résumé dans les prédicaments *a posteriori* — les affirmations faites par la raison [reason-affirmations] des généralités du Sens.

Les moments de la dialectique du percevoir se suscitent [throw themselves] dans la conscience simplement en qualité de faits d'activité, tout comme le reste du contenu du sujet est constitué par des faits de sentiment.

Les moments de la dialectique sont une contribution tout à fait indépendante apportée à ce qu'enregistre le sujet. Je ne veux pas le moins du monde escamoter [shirk] le fait que ces percepts dialectiques existent antérieurement dans le sentiment [in feeling], sont *sentis*. Ce serait me départir de cette méthode de procéder suivant laquelle l'Esprit dans le monde a été montré sous l'aspect d'un développement progressif partant du mollusque pour aboutir à l'homme; et un développement de telle nature que chaque degré renferme en lui une prémonition ou une anticipation de ce qui le suit dans l'échelle ascendante.

Dans le sentiment se trouve réfléchie la *ratio naturæ*, mais aucun être ne pourrait apercevoir celle-ci ou l'affirmer que grâce à la présence en lui de cette activité de la raison et par l'opération de celle-ci. Et cette raison a sa racine dans la spontanéité du sujet, et elle a sa loi propre suivant laquelle elle procède — une détermination interne par soi. N'y en eût-il aucune

conscience à titre de donnée du sens, l'être des choses serait donné par le processus dialectique.

Dans la suite, lorsque je parlerai des Catégories, je montrerai que chaque moment des Catégories a son anticipation dans le sentiment. Mais c'est grâce à la spontanéité du mouvement-volonté et à sa forme de mouvement (laquelle est la raison), que le sujet est capable de rendre compte du contenu du sentiment, et c'est dans sa propre *ratio cogitandi* et grâce à elle qu'il est à même de prendre connaissance de la *ratio existendi*. Cette dialectique formelle, qui est le réel de l'Ego en tant qu'il est une raison, n'est pas simplement un mécanisme servant à interpréter la nature *à* l'esprit, mais, toujours à l'œuvre *in rebus*, elle révèle la ratio des *res* et est constitutive de celles-ci. Elle est le « réel » [« real »] de la raison finie et la raison dans le tout fini.

Les apports de la dialectique au contenu du sujet conscient, dont je parlerai maintenant, sont l'Etre, l'Absoluto-Infini, la Cause et la Fin. En parlant de ceux-ci nous parlons des catégories pures *a priori*.

CHAPITRE I.

L'ÊTRE OU LA SUBSTANCE DANS LE SENTIMENT ET DANS LA DIALECTIQUE DU PERCEVOIR.

C'est à bon droit que nous disons l'Etre *ou* la Substance, parce que la matière de la connaissance ne donne rien que le phénomène statique ou dynamique, et qu'il n'y a de substance que l'Etre.

Le terme substance (οὐσία) est employé dans des significations diverses : 1) Il est employé dans le langage populaire et aussi par Aristote (dans un des usages qu'il fait du terme) pour dénoter une *chose*, par exemple un chien ou une pierre avec toutes ses qualités telles qu'elles s'offrent aux sens; bref, une unité ou synthèse dans la perception-sensible; 2) Il s'emploie pour dénoter les divers éléments sensibles pris séparément qui entrent dans une unité synthétisée perçue; 3) Il s'emploie pour dénoter l'essence (ainsi qu'on l'appelle) de l'unité — c'est-à-dire ce « quelque chose » en vertu de quoi l'unité est ce qu'elle est, et ce qu'elle continuerait à être, malgré la suppression ou le changement de maintes de ses qualités sensibles. Prise en ce sens, la « substance » correspond au *principe formel* d'Aristote; 4) Il s'emploie pour dénoter le « quelque chose » *sensible* appelé Matière, qui n'est pas les qualités sensibles à l'état de séparation ni non plus à l'état de tout lié, mais qui est le substrat sous-jacent où ces qualités sensibles sont supposées résider à titre de manifestations, formes (dans le sens d'aspects), apparences, phénomènes; 5) Il s'emploie pour dénoter ce « quelque chose » *non-sensible* qui, sous-jacent à la grossière matière-substratum ou au faisceau des qualités sensibles, les supporte et vit en eux; qui est, en fait, *l'être* de l'objet sensible, et, en tant que l'être de celui-ci, est aussi sa cause, relativement à ses qualités ou à son existence phénoménale.

Telles sont, je crois, les diverses significations du terme que suggère l'examen des façons de parler des philosophes.

Il sera généralement admis que, dans la première et dans la seconde dénotations, le terme « substance » n'est employé qu'en un sens physique, et qu'il est par conséquent, à ce titre, étranger à la métaphysique.

Le troisième usage du mot en est un abus : il existe quelque chose de tel que l'essence d'une totalité par opposition à la somme de ses propriétés (au moins logiquement); et il existe aussi quelque chose de tel que la substance; mais c'est parler sans précision que de les confondre. La substance ou l'être, telle qu'on l'entend communément, est sous-jacente à l'essence matérielle elle-même; et cela, soit que nous interprétions la substance comme un substrat matériel, ou comme un support et une cause non-sensibles, inconnaissables — un *x* transcendental.

La quatrième acception du mot représente probablement le sens que, depuis Locke, lui donne habituellement la philosophie Anglaise. De la substance ainsi entendue, nous dirons ici qu'elle *semble* être donnée dans le sens. La vérité sur ce point est qu'il y a, comme nous l'avons montré, antérieurement à l'apparition de la Raison, un *sentiment* [feeling] de « l'être », particulier et universel, et que c'est à l'effet, *inter alia*, *d'affirmer* ou de connaître celui-ci, que la Raison paraît.

Le sens externe ne nous donne que des formes externes, c'est-à-dire des qualités sensibles et leurs relations dans le sentiment et, conjointement, un *sentiment* de l'Etre immanent en elles. Il n'y a aucune preuve de l'existence externe substantielle [the external subsistence] d'une grossière matière, sinon la croyance vulgaire à celle-ci. Cette croyance commune est élevée à

la dignité d'un axiome du « Sens Commun », sur cette présomption qu'elle est donnée comme présente dans la conscience universelle. C'est un fait positif qu'elle n'est pas donnée avec ce caractère. Assurément, la philosophie doit accepter le verdict de la conscience, mais elle ne doit l'accepter qu'après l'avoir interprété et après avoir reconnu ce qu'elle dit réellement. Or ce qu'elle dit concernant la substance, nous sommes précisément occupés à le faire voir. Mais elle *ne* dit *pas* qu'*une grossière matière* existe en dehors de nous, à titre de support des qualités ou à quelque autre titre.

Le cinquième emploi du mot « substance » l'identifie, au fond, avec la cause — avec le support invisible, quoique efficient, de la chose dans son « essence » matérielle et dans ses « accidents ».

Poursuivant, dans la même direction que celle que nous avons suivie jusqu'ici, notre recherche phénoménologique interne, examinons d'une manière plus approfondie cette question de l'Etre.

Dans la première partie de ce traité, et ailleurs, il a été montré que le sentiment de l'être des impressions est un fait ultime et immédiat de la conscience aesthétique. La Perception, nous le savons maintenant, est un mouvement libre du sujet, effectué dans le but de saisir ou d'appréhender un présenté offert au sens. En d'autres termes, elle est le sujet conscient faisant acte de volonté à l'égard de quelque recept particulier qu'il arrête, limite, retient et subsume dans l'unité de la perception. Cet acte d'arrêter et de limiter s'achève dans

l'acte d'affirmer qui trouve une expression matérielle ou verbale dans le verbe « être »; c'est, en langage logique, une affirmation [prédication] de l'Etre en tant que déterminé et particulier, et, de plus, vu que l'objet est affirmé être égal à lui-même, c'est un jugement d'Identité. L'affirmation-pensée est réalisée, que des mots soient ou non trouvés pour lui donner une expression sensible; et *a fortiori*, elle se trouve implicitement contenue dans le ***simple acte de nommer*** l'objet qui nous est présenté.

On nous dit : l'objectif ou le phénoménal (à savoir, une présentation sensible) ne peut jamais, par lui-même, nous apprendre plus que le fait phénoménal. Sans doute, on peut prétendre que le phénoménal, simplement comme tel, *n'*apporte ***pas*** à notre conscience le fait de l'être ou de la substance, soit dans le sens nouménal, soit dans quelque sens que ce soit : l'on peut dire que les modes phénoménaux, statiques ou dynamiques, coexistants ou successifs, passent devant le sujet humain en tant que sujet aesthétique ou doué d'attuition, et que tout se borne là. C'est là la position prise par Hume; mais la thèse qu'on a défendue ici, c'est que, lorsque l'entité consciente vient à être informée de l'impression phénoménale, c'est-à-dire la sent, elle sent l'***être*** de celle-ci, et l'être d'une chose est la réalité [reality] de la chose — ce qui fait que la chose est chose [the thinghood of the thing]. L'être et le phénomène constituent la réalité intégrale [actuality].

Lorsque nous nous élevons au plan immédiatement supérieur [to the next platform] de la conscience, nous nous trouvons mis en présence de l'affirmation, par la

raison percevante, du fait de l'être ou de la substantialité. Au moment où nous connaissons ou percevons le phénoménal, nous le connaissons comme *étant*. En d'autres termes, percevoir ou connaître, c'est affirmer « l'être » [« isness »]. En tant que fait de conscience, par conséquent, l'Etre est donné comme le résultat final de l'activité de la Raison. Et il n'est pas donné à titre de résultat seulement de la dialectique, mais il est donné dans chaque moment successif de celle-ci. Le sentiment de l'être est devenu maintenant un percept ou une connaissance.

C'est une illusion — une illusion due à ce fait qu'on ne distingue pas les degrés divers de la conscience (comme nous avons essayé de les marquer dans nos chapitres précédents) — de supposer que nous acquérons notre *connaissance* de l'être, du noumène ou de la substance *en même temps* que l'objet nous est donné dans la sensation ou dans l'attuition; nous n'acquérons ainsi que notre sentiment de l'être, exactement comme nous acquérons le sentiment, non la connaissance, de l'objet lui-même.

Maintenant, le fait de « l'être » a-t-il une réalité objective [an objective reality]? A cette question, nous ne pouvons que faire cette réponse : c'est que (comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre) le sujet conscient le sent immédiatement là, s'ouvre pour le recevoir comme un universel donné « ici » et « là »; et que, de plus, le soi-sujet, dans l'acte même de faire son entrée dans le monde de la connaissance, *ipso facto* et nécessairement l'affirme. La condition même de la connaissance des phénomènes est que *nous les connais-*

sions comme étant, et non autrement. Par conséquent, nous ne sentons, et nous ne percevons et connaissons le phénoménal que *pour autant que* nous en avons conscience comme de quelque chose *qui est*.

Je dis que le *fait* de l'être est ainsi révélé à la connaissance *dans* les choses, tout comme, dans la période antérieure de conscience aesthétique, il était révélé dans le sentiment immédiat conjointement avec l'objet. S'efforcer de connaître, de l'être en tant qu'être, plus que le fait simple et nu, c'est pour la conscience sortir tout à fait de la région de l'être comme tel. Il est manifeste que l'être ne peut absolument rien être qui ait la nature d'une différenciation, d'un phénomène. En essayant de parler de « l'être » davantage, autrement que comme d'un fait simple et nu, donné dans la conscience ou révélé à elle par le moyen du sentiment et par le moyen de l'acte d'affirmation, nous essayons *ipso facto* de le considérer phénoménalement, de finitiser l'infini : — c'est un suicide dialectique. En d'autres termes, nous commettons l'erreur de tenter de quantifier et de qualifier l'être, le rendant par là phénomène. Dans l'acte même de nous efforcer d'atteindre à une connaissance plus intime de « l'être », nous le réduisons à la condition de phénomène, l'annihilant par là en tant qu'être. Nous sentons l'être et nous le connaissons, et cela apparamment doit suffire.

« L'être » est donc vraiment *dans* les phénomènes ; les phénomènes *sont*, ou toute intelligence est une illusion et nous ferions mieux de renoncer à penser. *D'une manière immédiate* surgissent dans la conscience attuitive, en qualité de recepts, des phénomènes et des

groupes de phénomènes, avec l'être de ceux-ci [with the being of these]; et le tout premier acte d'intervention de la raison est d'affirmer cette réalité [reality].

En suivant ainsi jusqu'à sa source notre conscience de « l'être », nous découvrons et démêlons sa réalité, au même moment où nous discernons son néant en tant que phénomène [its nothingness *qua* phenomenon].

Le sentiment et le percept « être » est, par conséquent, un élément universel et nécessaire de la conscience, attuitive et perceptive, du particulier. Lorsque donc nous sommes capables de nous élever à la conception d'une totalité présumée, et, ensuite, d'une unité présumée des phénomènes (c'est-à-dire de la Nature) nous nous trouvons encore, naturellement, dans la nécessité d'affirmer l'Etre de cette totalité et de cette unité. La totalité ou l'unité *est*.

Cet Etre nécessaire existant dans le Tout ne doit pas être rejeté et qualifié de néant parce qu'il est sans forme, et de vide; car il est en réalité toute chose. Il s'évanouit si nous tentons de l'interpréter en qualité ou en quantité, soit comme une chose, soit comme l'attribut d'une chose. Il n'en est pas moins, simplement comme fait, suprême, et manifeste pour la vision intellectuelle.

En résumé, l'Etre n'est pas un prédicat, quantitatif ou qualitatif. Si nous tentons de l'interpréter prédicativement, il s'évanouit, et en son lieu et place nous avons une existence phénoménale, et il nous faut revenir d'un pas en arrière pour recouvrer le percept que nous avons perdu par cette démarche. L'esprit sensualiste de l'homme [the sensuous mind of man] n'accepte pas aisément de telles réalités : il voudrait

bien les voir avec l'œil du sens ou de l'imagination pour pouvoir y croire, ne sachant pas que toute présentation au sens ou à l'imagination de telles vérités est une contradiction dans les termes, et exclurait l'homme, si elle était possible à la pensée, de toute communion avec ce qui *est*.

Le terme et la pensée abstraite « l'Etre » considérée comme le point de départ d'une excursion ontologique dans laquelle sujet et objet s'évanouissent, n'est pas ici matière à spéculation. Il est vrai que si nous abstrayons l'Etre et le maintenons présent à la conscience, il n'est alors possible que comme antithèse du non-Etre, et un fait nouveau semble être ainsi révélé à la conscience. Mais c'est une illusion : car le non-Etre ne peut être présent à la conscience que si nous avons au préalable, illégitimement, posé l'Etre comme une « chose » en un certain sens; or, c'est là, de quelque manière que nous puissions dissimuler le processus, phénoménaliser l'Etre, et c'est un acte illégitime. Nous pourrions, par une démarche d'une égale validité, pousser jusqu'au non-Etre abstrait, et dire qu'il n'est possible pour la Conscience que comme l'antithèse du non-non-Etre, lequel, de rechef, est l'Etre; nous pourrions dire aussi que le Percept (*voir* ci-après) Cause n'est possible que grâce à la négation de la Cause, et l'Absoluto-Infini grâce à la négation de l'Absoluto-Infini : toutes propositions qui sont vraies en un sens, si nous commençons par transformer en « choses » ce qui nous est fourni à titre de données positives, et, en tant que percepts dialectiques, à titre d'universaux *dans* les cho-

ses (*in rerum natura*). L'Etre (comme nous le verrons dans la suite), l'Etre comme absoluto-infini et la Cause sont (pour employer une locution chinoise) « le Grand Extrême » de la pensée légitime.

Nous devons donc prendre les attuits et les percepts non-sensibles [non-sensuous] tels que nous les trouvons. L'esprit sensualiste s'égarera toujours dans cette sphère, car dans ces attuits et ces percepts il n'y a rien de sensible.

Notons que l'aboutissement ou le terme du mouvement Dialectique est d'affirmer l'Etre, non comme être abstrait, mais comme être *dans* les choses, être particularisé ou déterminé. Je ne connais rien et ne puis rien connaître *au sujet de* l'être, si ce n'est en tant que manifesté dans les choses. L'aboutissement de la Dialectique est de saisir dans l'unité de la perception les choses comme choses qui sont, l'être dans et à travers les choses.

Mais ce n'est pas tout : l'attuit aesthétique, rappelons-le, nous donnait l'être de l'impression et sa qualité de se trouver « là » [the « thereness » of the impression]. Par là l'impression devint un objet en corrélation avec un sujet [an object to a subject], avant que l'activité de la raison apparût sur la scène. Le premier soin de cette activité-raison est de se hâter d'affirmer du dit objet qu'il *est*, qu'il est égal à lui-même, et qu'il est *là*. Comme *sentiments* immédiats, toutes ces affirmations sont implicitement renfermées dans la conscience attuitive ou aesthétique : ce qu'il faut noter ensuite, c'est qu'elles sont maintenant toutes des affirmations faites par l'entremise de la Raison dans l'acte de perception, et se trouvent implicitement contenues dans cet acte élémentaire. Et il faut remarquer en

outre, comme je l'ai exposé plus haut, que *toute* la dialectique de l'esprit individuel s'exerce non pas *in vacuo*, mais dans et à travers les choses, et qu'elle n'est possible pour la conscience que dans ces conditions.

CHAPITRE II.

L'ÊTRE, UNIVERSEL ET NÉCESSAIRE.

La substance [substantia] des choses est simplement « l'être » de celles-ci, donné dans le Sentiment à la fois comme réalité et comme la garantie de la réalité de tout ce qui nous est présenté. J'ai parfois employé le mot « réel » [real] comme équivalent de phénoménal, mais c'est faire un mauvais emploi des mots, quoique justifié par l'histoire de la philosophie, que de parler d'un réel, d'une *res* qui n'*est* pas. Mais le réel [the real] comme être doit, par manière de distinction, être appelé l'intégralement réel [the actual]; quoique, à parler plus strictement, l'intégralement réel soit le phénoménal *plus* l'Etre et toute la Dialectique de l'Etre. L'Etre est une donnée universelle du Sentiment [a universal of Feeling].

D'autre part, le résultat de la Perception — un simple Percept — n'est pas lui-même simple, mais est une implication de jugements qui existent déjà dans la forme imparfaite et non-rationnelle du Sentiment. L'être ou l'exister [isness], dans ces jugements, est le pivot central de l'affirmation.

L'Etre se trouve aussi dans chaque moment de la Dialectique. A *est* ou A ou B; A n'*est* pas B; ∴ A *est* A. L'Etre est ainsi le seul véritable universel. Mais, en outre, attendu qu'il est un percept dialectique (dans l'affirmation de perception) il est un nécessaire aussi bien qu'un universel : un nécessaire, parce que le processus de la raison ne peut s'éluder soi-même [escape itself] : ce qui est en lui et le constitue est nécessaire à son être et à son activité; tout comme les autres moments de la dialectiqne sont nécessaires parce qu'ils constituent l'acte de raison.

On répugne instinctivement à morceler le concret d'une conscience et à considérer ses moments séparément. Il y a de fortes raisons justificatives de cette répugnance. Nous, cependant, c'est précisément de cette façon que nous connaissons ce que nous connaissons des objets : nous les réduisons aux unités qui les font exister, et par une synthèse subséquente nous les reconstituons pour en obtenir une vraie connaissance. Le processus est analytico-synthétique. Maïs si j'abstrais l'Etre — le seul universel et nécessaire — je ne puis rien affirmer (je l'ai déjà déclaré) que le *fait* même de « l'être », comme fondement universel. L'Etre-universel est l'Etre de l'universalité des choses — constitutif de cette universalité. Il semble que ce soit là tout ce que nous puissions dire; et pourtant, par la vertu des lois d'Identité et de Contradiction, nous pouvons faire certaines affirmations, comme nous venons d'en faire, et comme nous en ferons d'autres encore dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III.

L'ÊTRE : LA POTENTIALITÉ : L'ABSOLUTO-INFINI.

Il a été montré que le datum complexe ou objet reçu dans le sujet, lorsque, grâce au mouvement nouveau de perception, je l'ai affirmé, est, en tant qu'affirmé, une totalité complexe d'impressions dont je n'ai rien affirmé que l'être séparé ou particulier, opposé aux autres êtres. L'objet en question, par exemple un cheval, ayant été déclaré être, devient *ipso facto* un sujet; et toutes les attributions [predications] ampliatives futures se font dans la forme usuelle du jugement. C'est par un lent processus que le sujet vide reçoit un plein contenu, et la toute première attribution — le caractère le plus saillant de l'objet — devient ordinairement le nom. Toutefois, dans les premières phases, le sujet du jugement n'est rien de plus encore que « l'être », qui, après une série de déterminations perçues, devient « l'être $1+2+3+4$ » etc., jusqu'au moment où l'on présume que le mouvement analytico-synthétique est achevé.

Ces attributions successives peuvent être positives ou négatives. Les négatives, d'ailleurs, peuvent être positives, quoique dans la *forme* d'une négation, comme lorsque je dis : « l'homme n'est pas mortel », proposition dans laquelle j'affirme une continuation positive de la vie : ou bien elles peuvent n'être que des démarches préliminaires dans la voie de la négation, par lesquelles je favorise le processus de détermination positive en excluant cet élément-ci, celui-là et cet autre de la notion

de l'objet posé devant moi — démarches préliminaires que l'on fait toujours, mais que l'on n'énonce pas toujours explicitement. Nous parlons du concret.

Mais lorsque nous est présent le percept abstrait non-sensible : l'Etre, nous ne sommes pas en droit de lui attacher des attributions ampliatives, car ce serait le déterminer, et, dans cette mesure, le détruire en tant qu' « être ». De l'être nous ne pouvons rien connaître que ce que nous en connaissons dans et par sa détermination finie dans le monde. Nous ne pouvons lui donner aucun prédicat, si ce n'est lui-même, l'Etre = l'Etre.

Et pourtant tout ce qui est donné à la conscience est donné comme étant lui-même et non quoi que ce soit d'autre : et, comme étant lui-même et non quoi que ce soit d'autre, « l'être » a sa ***notion***. S'il ne l'a pas, comment peut-il différer de quoi que ce soit d'autre? Nous avons donc le droit, ***au moins***, de recourir à une série d'attributions négatives, à l'effet de préserver la pureté de la notion de « l'être » en tant que donné. Ces attributions négatives ne sont pas ampliatives; elles protègent simplement l'expérience primaire, et elles n'ont de propositions prédicatives que la forme extérieure.

Mais il y a plus : ***quoique nous ne puissions donner aucun prédicat à « l'être » relativement à lui-même***, nous pouvons en affirmer non seulement ses caractères négatifs par rapport aux autres faits, mais aussi ses relations positives aux autres faits telles que nous les trouvons ***données***. C'est ainsi que nous avons déjà déclaré, à titre de fait positif : l'Etre est « le seul universel ». Il « est » en tout ce qui « est » ou peut « être » — dans le réel [actual] et dans le possible.

Ensuite, négativement, par rapport au « multiple », nous disons qu'il est un ; par rapport au complexe, qu'il est simple ; par rapport aux innombrables expériences diverses qui ont lieu dans notre conscience-sentiment, qu'il est toujours le même et unique.

Négativement encore, à savoir comme opposé au fini, l'Etre est non-fini ou infini. L'Etre, comme tel, est l'absoluto-infini. En vérité, parler de l'Etre comme absoluto-infini, c'est faire une tautologie. Ce *prius*, non-fini, de toute détermination, est le véritable Infini. C'est seulement parce que le fini nous arrête d'abord et occupe d'abord notre conscience que le terme « infini » revêt une forme négative — *non*-fini. Il est le positif dont le fini est la négation, la thèse universelle dont les phénomènes finis sont l'antithèse.

Nous restons entièrement dans les limites de nos légitimes droits intellectuels en parlant de l'Etre après l'avoir abstrait du concret dans lequel nous le trouvons toujours. Car (ainsi que je l'ai dit) ce n'est que par séparation, abstraction, par un processus analytico-synthétique, que nous connaissons ou pouvons connaître quelque complexe que ce soit. Mais, en même temps, nous devons prendre les faits tels que nous les trouvons, et nous ne trouvons l'Etre et n'affirmons l'Etre que comme un moment dans le concret. Nous pouvons le traiter en abstrait, mais seulement à condition que nous ne lui imposions pas un divorce illégitime avec le concret.

Ce qui a été dit plus haut de l'Etre, qu'il est seul-universel, un, simple, absoluto-infini, est dit de lui en tant que moment dans le concret déterminé ou fini.

Et, nous en tenant toujours à celui-ci, nous ajoutons que l'Etre est l'implicite du multiple explicite, parce que l'Un est le *prius* du plusieurs, l'Absoluto-infini le *prius* du fini, l'Etre le *prius* de son phénomène. Par suite, l'Etre — toujours considéré comme un moment dans le concret — est le Potentiel du réel [actual] — le fondement et la source de la détermination qui avec lui constitue l'intégralement réel [the actual]. L'Etre-universel est la potentialité de l'existence-universelle.

Je sais parfaitement que je soulève, en énonçant ces propositions, toute la question de la méthode philosophique. Mais je ne parle pas de l'Etre comme d'une « chose » en dehors et à part du phénomène, de la détermination et de la finitude, mais seulement comme d'un moment dans l'ensemble du concret. Comme *tel* j'ai autant le droit de définir l'Etre (dans le sens étymologique, non dans le sens logique, du mot définition) que j'ai le droit de définir le présenté sensible fini et phénoménal en résolvant la synthèse sensible en ses prédicats. Il y a cette différence, toutefois, que, en parlant du simple et de l'un, je ne puis le définir ou le caractériser de cette façon qu'en me référant à ce qui n'est *pas* lui. Aussi dirai-je que ces apparents prédicats de l'Etre doivent, à parler strictement, être appelés des *impliqués* [*implicates*] de la notion de l'Etre. Ils ne sont pas plus des prédicats de l'Etre que ce n'est un prédicat de l'Etre de dire qu'il est un datum universel dans le sentiment, et un datum universel et nécessaire dans la détermination interne du processus dialectique. Les vrais prédicats de l'Etre sont là, dans le monde sensible — c'est la totalité de l'univers. L'Etre est à

la fois le nom et le verbe d'un univers d'affirmations prédicatives finies.

Il reste, naturellement, encore une question — Pouvons-nous séparer l'Etre de ses déterminations finies — de ses prédicats dans le monde extérieur [in externality], et le retirer ainsi du monde dont il est l'implicite potentiel? Je laisse de côté cette question. L'Analytique seule m'occupe ici. L'Etre infini, non pas *un* Etre infini, est tout ce que j'ai trouvé jusqu'ici. Mais, nonobstant cette difficulté non résolue, cet Etre, tel qu'il a été posé en ces pages, n'en est pas moins *ens realissimum, ens entium, ens originarium* — facteur premier et fondamental dans la notion complexe de Dieu, toujours avec nous ici, là, et partout. Le fait de l'Etre n'est pas un produit de la Dialectique seulement : il est donné *a posteriori*, et il pénètre *dans* moi, qui suis moi-même un sujet doué d'être [myself a beënt subject], apportant avec lui le fondement de toutes choses, la possibilité de toute vraie réalité [actuality].

De là il résulte, à mon sens, que l'Etre est, comme possession de ma conscience, *a posteriori* et qu'il se trouve aussi dans la Dialectique *a priori*. Je sens et connais à la fois l'Etre-universel absoluto-infini, *prius*, fondement et potentialité de tout ce qui existe — plus étroitement et plus intimement que je ne connais cette feuille, là en dehors de moi. La « chose en elle-même » n'est rien que cet Etre même déterminé-de telle manière grâce à la dialectique de l'Etre en son mouvement de détermination finie.

L'Etre et l'Infini.

Sur cette question on me permettra de dire quelques mots de plus, même au risque de me répéter.

« L'Etre », comme hôte de la conscience humaine, est à la fois dans le sentiment et *a posteriori*, et dans la dialectique et *a priori*.

Le fini se trouve là en dehors de moi, sous d'innombrables formes; mais le fini, le délimité [determined], le déterminé [determinate] est aussi dans chaque moment de la dialectique *a priori*, considérée comme processus interne se déterminant soi-même.

Ainsi c'est au cœur même du mouvement de Perception que se trouve ce qui, dans un seul et même acte, fait affirmer par le sujet percevant l'Etre et la Finitude comme l'aboutissement de son mouvement, à savoir « *A est* ». Déterminer, et affirmer l'Etre du déterminé, est sa fonction primaire. Par conséquent, la Finitude en tant qu'elle est un « nécessaire », est une nécessité dialectique et un percept dialectique aussi bien que l'Etre. Mais ni l'un ni l'autre ne doit son existence dans la conscience en qualité de fait universel [as a universal] au mouvement dialectique : ils se trouvaient dans le sujet conscient antérieurement à l'apparition de l'activité perceptive dialectique.

L'Etre est non seulement dans le déterminé affirmé, et est l'être de celui-ci, mais il est le fondement et la possibilité de l'acte d'affirmer. Dans la sphère de l'attuition, l'être et le déterminé sont tous deux *sentis*, mais ils ne sont pas distingués. Le moment de leur distinction est le moment de l'affirmation dialectique

« *A est* ». Et un simple regard jeté sur cet acte nous montre que l'affirmation gît dans le *est*, et, que sans le « *est* » comme *prius* logique et fondement, il ne pourrait y avoir de déterminé.

L'Etre est donc le fondement du Déterminé [the Determinate]. C'est comme ayant son fondement dans l'Etre que je saisis et admets dans la conscience le déterminé.

Envisageant maintenant ce percept universel et nécessaire : l'Etre, j'ai trouvé que, comme tel et par lui-même, il est dépourvu de qualités : qu'il est, dans toute affirmation réelle ou possible, le même et un. D'autre part, je trouve qu'il est non-fini, non déterminé. S'il n'en était pas ainsi, il serait « *A* », non pas « *est* » : il serait lui-même quelque chose de déterminé, sans rien pour l'affirmer ou le soutenir en qualité de déterminé. Par conséquent, il est non-fini ; et attendu qu'il est en lui-même et par lui-même, il est absoluto-non-fini [absoluto-non-finite].

Nous avons donc découvert que l'Etre, cette expérience du Sentiment et ce percept du processus dialectique, était un, universel, nécessaire, homogène, absoluto-infini. Ces caractéristiques peuvent être appelées des prédicats, mais c'est là une appellation qui n'est pas correcte, car elles ne sont pas des attributions synthétiques, mais elles sont implicitement contenues dans le fait et la pensée ou « notion » de l'Etre lui-même, et elles naissent toutes de la négation du fini : — il est un par opposition au multiple — non-fini par opposition au fini — le même par opposition au différent.

Il n'y a d'absoluto-infini que l'Etre.

La définition du véritable Infini est donc simplement qu'il est l'Etre en tant que fondement non-fini du fini — le non-encore-finitisé, le déterminant non-déterminé, le conditionnant non-conditionné — le potentiel pas-encore.

L'infini sensible [the sensuous infinite], d'autre part, est la non-limitabilité de ce qui est appréhendé comme fini, déterminé, conditionné. Le véritable infini est le prius du fini universel; l'infini sensible, au contraire, n'apparaît dans la pensée que lorsque le fini et déterminé est déjà là; et, de plus, il n'y apparaît que comme une caractéristique de ma pensée du fini, et il peut avoir ou n'avoir pas de vérité objective. Il n'est pas lui-même un moment de la dialectique, mais seulement le résultat inévitable de l'intervention de la dialectique en matière d'Espace et de Temps [of the dialectic intromitting with Space and Time].

Mais il en est tout autrement de l'Etre absoluto-infini. Il est le fondement même et la possibilité des déterminés; et il n'y a aucune possibilité pour moi de saisir quelque déterminé ou la totalité du déterminé, si ce n'est comme ayant son fondement dans l'être absoluto-infini. Il n'est pas un résultat de la dialectique obtenu par voie de conséquence, mais il pénètre l'activité dialectique elle-même. Après avoir d'abord senti la détermination et l'être comme un complexe à deux éléments [a dual complex] existant *in rebus*, j'affirme immédiatement ensuite, en ma qualité d'activité percevante, l'Etre *in rebus*, je saisis les *res* de cette manière, et non autrement, et, de plus, j'affirme l'Etre

comme prius infini, indéterminé, et fondement du fini et du déterminé.

Je tiens l'exposé ci-dessus pour l'analyse vraie du percept primaire « *A est* », dans ses caractères universels.

Nous ne connaissons rien de « l'Absolu », et nous sommes ici dans le domaine des phrases et de la fantaisie (dit-on). Il est vrai, nous ne pouvons rien connaître *de* l'Absolu (c'est-à-dire de l'Absoluto-infini); mais nous pouvons connaître et connaissons certainement l'Absoluto-infini. Que le terme Absoluto-infini représente une chose ou l'autre, c'est ce qu'admettra même le disciple d'Hamilton; sinon, comment acquérons-nous le mot, et pourquoi parle-t-il sur ce sujet? Manifestement, il y a là un phénomène mental à expliquer. Au sujet de la connaissance et de la nature du connaître, il suffit de nous borner à répéter que connaître, c'est appréhender et maintenir présent à la conscience par un acte de Volonté (subsumer dans l'unité du sujet conscient); en d'autres termes, percevoir. Il y a dans ma conscience un fait phénoménologique subsumé de cette façon, pour lequel je trouve le nom d'Absoluto-infini. Puisque je maintiens ce fait présent à ma conscience, je le *connais*. L'Etre est l'Infini.

Mais, à l'intérieur de la sphère de cet absoluto-infini *comme tel*, ma pensée finie ne pourrait se mouvoir que dans la forme d'une pensée finie, et c'est pourquoi elle est exclue de cette sphère. Toutefois, le simple fait de l'Etre Absoluto-infini est aussi certain que le fait de l'existence phénoménale finie. Ni l'un ni l'autre ne

peut être pensé séparément, quoique le dernier *semble* être pensé de cette manière. S'il n'en est pas ainsi, l'athéisme dogmatique est alors le seul aboutissement rationnel de la philosophie au lieu d'être (comme il est), de tous ses résultats possibles, celui qui est le plus dénué de rationalité.

C'est proclamer notre asservissement aux sens que proclamer le néant [the nothingness] de l'Etre. C'est précisément parce que l'Etre n'est rien de déterminé et d'explicite qu'il est toute chose, y compris ce qui n'est pas encore révélé. La Pensée est plus profonde que les mots; mais, bien plus profond que toute pensée qui donne forme et netteté aux buts journaliers de la raison finie, est le sentiment — le sentiment de l'Etre — le plus grand don de Dieu à l'homme. En et par lui nous trouvons l'Infini, et nous nous reposons du conflit des prétentions qu'élèvent les contradictions intellectuelles. Le poète et le sage y trouvent l'un comme l'autre un asile où cesse leur querelle.

CHAPITRE IV.

L'INFINI-SENSIBLE. — L'ESPACE.

Considérons maintenant l'infini-sensible, en tant qu'opposé à l'infini véritable — au non-fini.

Si l'Infinité quant à l'Espace devait s'expliquer par le fait que l'Espace lui-même serait un *a priori* de la conscience aesthétique, les animaux auraient en ce cas

un sens de l'infinité, tandis que, dans l'histoire naturelle de la conscience de l'Espace, il a été montré que, à la phase attuitionnelle ou aesthétique de l'esprit, un sens de l'indéfinité est seul possible. L'Infinité, comme percept, est fille de la Raison, et sa genèse peut être développée de la manière suivante :

L'intelligence animale, dans l'attuition d'une totalité déterminée dans l'espace, déterminée *pour* elle, non *par* elle, doit avoir un *sentiment* [feeling] de l'indéfinité de l'espace situé en dehors de la totalité donnée. La Raison, née de la Volonté, entre en scène, et alors est possible la *perception* de cette totalité, qui donne naissance, par antithèse, à une conscience claire de l'indéfinité de l'espace. Lorsque cette conscience est elle-même appréhendée, elle est transformée en une *perception* de l'indéfinité.

Cette perception de l'indéfinité quant à l'espace n'est pas une perception de l'infinité, quoiqu'on la regarde généralement ainsi. L'acte de détermination (qui est quantification) d'une totalité spatiale dans la perception, ou d'une portion d'espace, produit nécessairement, ai-je dit, par antithèse, la conscience de l'indéfinité ou de l'indéterminé [the indeterminate], et celle-ci, à son tour, peut devenir un percept. D'autre part, la perception de l'indéfinité est la perception de l'illimitabilité — de ce qui ne peut pas être délimité [the not-to-be-determined]; et cela, à titre d'antithèse nécessaire de la limitabilité. C'est ce que nous apercevons du moment où nous voyons que la perception n'est possible qu'en tant qu'elle est détermination, ou quantification, ou négation. Dans l'acte et le fait nécessaires de

limitation ou finitude, est affirmé l'illimitable ou l'infinitude-sensible.

Les questions du ***minimum divisible*** et du ***maximum extensibile*** sont, il me semble, questions futiles. Nous pouvons ***affirmer*** un ***minimum divisibile*** — que ce soit un atome ou un point (réel) — mais ***former l'image*** d'un minimum d'extension qui ne puisse plus être divisé davantage, ce serait imaginer une extension qui ne soit pas étendue. Quelque réduit qu'il soit, le minimum présumé est encore extension, et il est de la nature même de l'extension d'être divisible : *c'est* là l'extension. Nous serons capables de concevoir et de prouver un minimum d'extension lorsque A cessera d'être égal à A. Il en va de même du maximum — de la circonscription possible de l'espace. En vertu des conditions mêmes de l'acte de perception, qui est détermination ou quantification, l'espace ***doit*** rester toujours en dehors de toute image possible ou portion déterminée de l'espace, prise soit comme maximum, soit comme minimum. L'infini-sensible est en fait contenu ***dans*** l'acte de percevoir en tant qu'acte qui détermine. L'homme ne peut sortir de sa propre nature [cannot jump out of his own skin].

Considérez la chose un moment et vous verrez que toute perception de quoi que ce soit d'étendu [spaced] est limitation, et enveloppe en sa nature même la non-limitation. Par conséquent, au moment où je pense la limite ***comme telle***, je ***dois*** penser l'illimitable ; ou plutôt, dans l'acte de penser la limite je pense l'illimitabilité.

Mais ***non pas l'illimitabilité*** de l'Espace, mais une ***série*** illimitable ou infinie ***d'Espaces***.

CHAPITRE V.

LA DURÉE ET LE TEMPS — LEUR CARACTÈRE NÉCESSAIRE ET LEUR INFINITÉ.

Au stade de l'attuition, le sujet conscient est récepteur d'impressions externes et coordonne celles-ci par activité réflexe, et ainsi il atteint à la synopsis. Il est, de plus, instruit d'une succession d'objets, a, b, c, d, etc, et les intervalles entre ceux-ci sont remplis par un *sentiment* de la continuité du sujet récepteur. L'interruption de la continuité du sujet par a, b, c, d, etc, marque dans cette continuité d'être des parties ou périodes. Ces périodes ou laps de durée constituent ce qui doit, en langage strict, être appelé *le Temps*. Il y a, dans cette condition animale et pré-rationnelle, une *vague* conscience d' « avant-et-après », mais pour autant seulement que l'association enchaîne ou peut enchaîner *a* à *b*, etc, et ainsi de suite. Par conséquent, les animaux ont un sens du Temps; vague, il est vrai, parce qu'il naît d'états simplement attuitionnels, mais suffisant pour attirer notre attention, particulièrement chez ces animaux qui ont un tempérament actif.

Ce qui précède, présumons-nous, serait, du point de vue de Locke, une exposition satisfaisante, quoique brève, du Temps comme fait d'expérience, modifiée et adaptée à la terminologie et au point de vue de ce traité.

Les hommes ont tout ce que possèdent les animaux; mais ils ont davantage. La différence n'est pas simple-

ment une différence d'intensité ou de vivacité de sentiment, mais une différence d'espèce [kind]. Cette différence spécifique est due à l'attribut caractéristique de l'animal humain, à savoir la Volonté, qui est la base et le fondement cinétique du percevoir. Ce que l'animal enregistre attuitivement des changements successifs ou de la continuité interrompue de la durée, l'homme l'appréhende, le fixe, et le subsume dans l'unité de la conscience — bref, le perçoit. Le Temps, comme périodes (ou espaces) de la continuité ou de la durée, prend ainsi un caractère défini et tranché; et en même temps qu'il prend ce caractère tranché, naît le pouvoir de noter des périodes [lapses], et de mesurer le Temps. Le vague sentiment d'un avant-et-après est aussi par là élevé à l'état de claire perception d'un avant-et-après.

Considérons cette question de plus près :

D'un point de la détermination finie au suivant, il y a un laps. Le fini n'est pas simplement une série de points d'Espace atomiques coexistants, mais il est une série de « maintenant » atomiques.

Le « Temps » n'est pas, comme l'Espace, visible. Il ne peut m'être fourni par le moyen du sens. Tout ce qui peut m'être fourni par le moyen du sens, ce sont des mouvements de parties d'espace dans l'espace. Des espaces atomiques sont intelligibles comme parties d'un seul Espace.

Je ne puis voir le Temps : je ne puis sentir le Temps. Je dois m'en remettre entièrement aux mouvements successifs présentés à ma conscience. Or, aucune succession de mouvements d'espace ou dans l'espace, quel

qu'en soit le nombre, ne pourrait donner la conscience Temps. Il y a plus : si je veux penser purement et simplement à ce qui se présente réellement à moi dans la sphère du sens seul, je ne trouverai aucune succession. Je serais averti de mouvements — je recevrais ceux-ci : — mais ils seraient anarchiques. Sans parler de l'ordre, il ne pourrait y avoir même succession ; et par conséquent, il ne pourrait y avoir aucune série. Il est essentiel de nous dépouiller des associations, et de l'apport de la raison à la sensation, afin de voir clairement ce fait.

a, b, c, comme simples phénomènes, ne donneront pas même, dis-je, une succession ou série. Pour obtenir celle-ci, il faut que j'aie *a — b — c*. Dire en manière d'explication que *a* est donné ***maintenant*** et ***b ensuite*** c'est manifestement supposer une série dans le Temps ; et c'est là la question même que l'on débat.

Il faut qu'il y ait une continuité entre *a b c* pour qu'ils arrivent à ma connaissance sous forme de série. Il n'y a pas de continuité sensible entre les phénomènes comme tels ; cela est certain.

Bref, *a b c* ne sont et ne peuvent jamais être une succession, une série, que pour autant qu'ils sont dans un Continuum ou appartiennent à un Continuum : — un continuum qui soit en lui-même sans morcellement : c'est *a b c* qui le morcellent.

Où est ce Continuum ? En ce qui concerne l'individu sentant, nous disons qu'il y a la continuité non morcelée du sujet doué d'être [beëntsubject] ou de la puissance réceptive [recipient basis]. Ce continuum n'est pas fait d'une série d'*as* et *bs* et *cs* — d'un nombre infini d'expé-

riences finies. Ce sont ces expériences mêmes, en tant qu'elles sont une série ou une succession, que nous avons à expliquer.

Mais si le continuum n'est pas un nombre infini d'expériences finies, il n'a aucunes déterminations.

Qu'est-il donc? Il est simplement l'Etre — le seul et unique continuum et lien des mouvements atomiques [comme, peut-être, des espaces atomiques].

La propriété des expériences-sensibles de se présenter « l'une après l'autre » [The « one-after-the-otherness » of sense-experiences] est donc rendue possible par le fait d'un continuum permanent dans lequel elles surgissent comme objectives (l'Etre), ou pour lequel elles deviennent en qualité d'expérience subjective (la conscience douée d'être) [the beënt consciousness].

Mais nous avons introduit ici un mot nouveau — le mot « permanent » — forcés que nous étions à le faire par le jeu des déterminations finies sur la scène de ma conscience, jeu qui a révélé, par voie d'antithèse, le continuum un et « permanent » comme étant le fondement nécessaire de la série. Est « permanent » ce qui demeure constamment durant tous les changements; en d'autres termes, c'est, dans sa relation aux changements et à la question du Temps, *Ce qui Dure* (*During*). Ce qui dure et Durée doivent s'employer par opposition aux changements et déterminations finis.

Qu'est-ce qui « dure »? L'Etre et l'Etre seul — l'unique lien de l'existence universelle.

Le Temps subjectif.— Il est donc évident que, s'il n'y avait aucun sens d'une continuité remplissant l'intervalle entre les présentations successives *a* et *b*, il ne

pourrait, manifestement, exister aucune conscience du Temps. Il n'y aurait rien dont le Temps, c'est-à-dire des laps de durée, pût être une portion. Il y aurait les percepts successifs *a* et *b*, mais comme l'intervalle serait un vide [a blank], rien ne pourrait sortir de cette expérience que les percepts isolés susdits *a* et *b*. C'est la succession de *a b c*, se mouvant, pour ainsi dire, sur la surface du sujet-être [being subject] permanent, ou en lui, qui apporte dans la conscience deux faits phénoménologiques, à savoir *a*) la Continuité de l'être, ou *la Durée; b*) des espaces ou parties successifs de l'être continu, ou *le Temps*.

Le Temps, comme expérience subjective, a donc ses racines dans une double conscience — la conscience de la continuité de l'être du sujet (c'est-à-dire de la durée), et du mouvement ou changement. Jusqu'ici, on voit que le Temps est encore simplement une succession de portions ou espaces de la Durée; c'est-à-dire des déterminations dans la forme de la succession.

Le Temps objectif. — S'il existe une extériorité véritable (et elle existe), la succession observée de portions ou périodes de durée est alors une succession externe réelle de mouvements. Il y a un avant-et-après extérieur au sujet. Le Temps objectif est, ou pourrait être représenté comme, les pulsations de la durée infinie.

En d'autres termes, l'Etre universel s'extériorise comme mouvement en une série protensive de déterminations, aussi bien qu'en Extension. Le Temps donc est une *série*, qui existe réellement [actually], de déterminations *se suivant* l'une l'autre là, dans le monde extérieur, et indépendamment d'un sujet percevant fini,

tout comme l'espace est une série de termes qui co-existent l'un en dehors de l'autre.

La Durée ou le durer [during] est simplement (ainsi qu'il apparaît maintenant) l'Etre-*continué* — et nous rencontrons ici une autre notion impliquée [another implicate of] dans l'Etre, une notion fournie par sa relation au changement ou à une série. S'il n'y avait pas de changement ou de série, la notion « continué » ne pourrait se produire, et Durer serait simplement un synonyme pour Etre ; mais par suite du fait du changement un apport nouveau se trouve fourni à la notion de l'Etre. La Durée est un courant sur lequel il n'y a aucune ride, un éternel maintenant.

Le Temps est dans le domaine du sens ; et la Durée, la thèse [thesis] du Temps, est aussi dans le domaine du sens ou du sentiment, tout comme l'Etre : car elle est l'Etre-*durant*.

Nous ne pouvons continuer à parler de la Durée et du Temps en nous exprimant dans leur langue propre, pas plus que nous ne pouvons les penser avec les caractères qui leur appartiennent vraiment en propre. La Durée assume la forme spatiale d'une quantité protensive — d'une ligne ; et le Temps assume la forme de parties finies de cette ligne. Aussi, ce qui va suivre est-il exprimé dans la langue de l'Espace, et est-il par conséquent, dans cette mesure, métaphorique.

Caractère nécessaire du Temps dans le domaine du Sens. — La Durée est une *condition* universelle et nécessaire du Sentiment. Le Temps, c'est-à-dire les portions de la Durée, est-il un *nécessaire* dans la sphère de la

conscience aesthétique ou sensible? Si même il n'y avait aucun espace, il y aurait encore une conscience de changements internes — d'une succession de déterminations dans le continuum doué d'être [in the beënt continuum]. Le Temps est ainsi non seulement un universel, mais une *condition* universelle, de la conscience, et, comme tel, un « nécessaire », tout comme l'espace.

Mais, de plus, il est un « nécessaire » du domaine du sens, en tant qu'il est enveloppé dans l'Espace. Je ne puis sentir l'Espace, et je ne puis me figurer l'Espace, que comme une série de parties. Les parties infinies de la quantité extensive enveloppent des quantités protensives ou des temps.

Infinité du Temps dans le domaine du Sens. — Le Temps n'est pas infini dans le domaine du Sens, parce qu'il est lui-même une détermination-finie.

La Durée et le Temps sous les conditions de la Raison.

La Raison, dans sa forme élémentaire de la Perception, entre maintenant en scène pour opérer sur les data exposés ci-dessus.

Elle vivifie l'expérience attuitionnelle. Mais elle ne se borne pas là.

Caractère nécessaire et Infinité de la Durée. — La Durée, puisqu'elle est l'Etre, est *a posteriori* aussi bien qu'*a priori*. *La Durée* est par conséquent un nécessaire et un infini — le prime et ultime nécessaire du

sujet et de l'objet à la fois. Tout l'effet de la Raison est de mettre en relief, grâce à la perception d'une série déterminée, la perception de l'Etre-universel en tant que Durant. Mais la conscience de la nécessité et de l'infinité n'est pas due à la Raison : elles sont, antérieurement à l'apparition de la Raison, senties; et maintenant, elles sont perçues et affirmées.

Caractère nécessaire du Temps. — Le sentiment du *Temps* comme laps de durée — comme déterminations de l'Etre-durant, par exemple, $a - b$ et $b - c$, est maintenant, grâce à l'activité de perception, vivifié, différencié, subsumé et affirmé.

La Perception ne consiste pas seulement à déterminer une quantité — à opérer une quantification à l'égard de l'espace-universel; mais, dans le même acte, elle arrête le flux de la durée. *a* (l'objet) est *maintenant.*

Mais cette *détermination, dans le Temps, d'un maintenant* [timing now] est l'aboutissement d'un mouvement dialectique. Le caractère nécessaire du Temps ou de la détermination dans le Temps [or Timing] est ainsi contenu dans la Dialectique. De même, nous avons trouvé que la nécessité d'une détermination dans l'espace d'un objet fini ou quantifié, était un résultat auquel aboutissait nécessairement la Dialectique.

Infinité du Temps. — Nous avons affaire en ce moment à des finis, et l'infini-sensible sous le rapport du Temps apparaît. Arrêter le déterminé, c'est l'arrêter comme existant « *maintenant* », c'est-à-dire limiter la durée à un « *maintenant* ». Etant donné la ligne ou le flux de la durée, il est manifestement impossible de la limiter à ce point que j'appelle « maintenant »,

sans affirmer dans cet acte même un « avant » et un « après ». Ceci, à savoir la non-limitation, ou plutôt le non-encore-limité, ou l'indéfinité, est contenu dans le *fait* de la limitation.

Mais à quelque point que je place mon « maintenant », je pose aussi un avant et après : et ainsi je suis forcé d'admettre (exactement comme dans le cas de l'Espace) que l'illimitable est contenu dans l'*acte* de limiter, par la nature même de cet acte : l'infini sous le rapport du Temps naît de l'acte de finitiser. La limite pose avec elle-même, comme condition de la possibilité de la poser, l'illimitable. Mais ce n'est pas l'illimitable du Temps, car le Temps est partout un déterminé ou un fini ; mais une *série* illimitable *de Temps*. [1]

C'est là l'Infini-sensible sous le rapport du Temps. Le véritable Infini est donné dans la Durée comme l'Etre-Durant.

En conséquence, les questions concernant le *minimum* et le *maximum* sont inévitables, mais leur discussion est vaine. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas un *punctum* atomique de Temps, nous sommes forcés de parler du Temps en termes d'espace, et il est aussi impossible de concevoir un atome de temps qu'il l'est de concevoir un atome d'espace. De même, un maximum de la série des Temps, passés ou futurs, est une impossibilité. Il y a une *série* infinie. Les conditions mêmes du connaître nécessitent l'infinité, c'est-à-dire l'illimitabilité de la *série* : l'infinité est *dans* l'acte fini ; et puisque le fait est tel, il faut l'accepter simple-

(1) Au pluriel. (*Note du traducteur*).

ment. Nous torturer l'esprit de telles questions, c'est dépenser follement notre énergie[1]. Lorsque nous avons découvert un fait et la genèse de ce fait, notre œuvre est arrivée à son terme. Comme le prêtre Bouddhiste, nous devons, juste en ce point, étendre notre tapis, et, cessant nos recherches, nous arrêter devant l'ultime.

Nouvelles Remarques sur l'Infini-Sensible. (L'Espace et le Temps).

Outre l'infini véritable — l'absoluto-infini tel qu'il a été expliqué — il y a, nous l'avons vu, une expérience de la raison qui fournit à la conscience l'infinité de l'Espace et du Temps — des deux universaux aesthétiques — sous la forme d'une série d'Espaces et de Temps. Toutefois la finitisation de l'Etre Absoluto-Infini — la détermination qui en fait le fini et le phénoménal — a eu lieu avant que l'infinité de ces universaux du sens devienne aucunement un objet de perception. Il y a une perception de l'*indéfinité* de l'Espace et du Temps dans le tout premier acte de perception. Cela est inévitable, car comment puis-je affirmer une portion circonscrite de l'Espace et du Temps sans poser, au même moment, l'indéfini et l'incirconscrit, le non-encore-circonscrit, comme se trouvant au dehors et au-delà du circonscrit? C'est là une perception

(1) La question : « Le monde a-t-il eu un commencement dans le Temps? », paraît, à la lumière de ce qui précède, une question mal posée. Elle devrait être : « Le Temps a-t-il eu un commencement? », c'est-à-dire : « Le Fini a-t-il eu un commencement? » (*Note de l'Auteur*).

de l'Indéfinité des universaux Espace et Durée; et rien de plus. Manifestement, ce n'est pas là l'infinité.

L'activité sans repos de la Volonté, désireuse d'embrasser le tout des choses — la synthèse de toute expérience — trouve, en fait, qu'elle ne le peut pas. Pourquoi? Parce que la perception est elle-même un acte de détermination de l'Espace et d'arrêt ou de détermination de la Durée. Elle peut ainsi continuer à jamais à déterminer ces universaux, et pourtant, précisément parce que l'acte est un acte de détermination, une série continue et sans fin de déterminations, l'acte de perception est en fin de compte exactement où il en était après sa détermination première. Il en résulte que la détermination du tout de l'Espace et du Temps est, de par *la nature même* de la raison en tant qu'activité de perception, à jamais impossible. C'est-à-dire que l'Espace et le Temps, déjà *donnés* comme universaux, sont reconnus être nécessairement illimitables à la raison humaine à cause de la nature de cette raison. S'il en était autrement, perception *ne serait pas* détermination; la perception comme acte s'évanouirait et il ne pourrait y avoir perception. Mais la raison n'est pas pour ce motif autorisée à dire que l'Espace et le Temps sont infinis en fait — soit dans le sens du maximum, soit dans le sens du minimum; mais elle a seulement le droit de dire qu'il est impossible à la raison humaine en tant que raison de finitiser ces universaux aesthétiques, et cela, à cause de la nature même de la raison finie. La perception de l'Infini Sensible est la perception de l'illimitabilité comme nécessairement contenue dans la conscience de la limite.

En employant le terme « l'Infini » pour désigner même cette non-limitabilité des universaux du sens, nous courons risque de nous égarer. L'Infini véritable est l'absolu ou le non-fini tel qu'il a déjà été expliqué.

L'absoluto-infini est *comme tel* en dehors de la relation et antérieur à la relation; l'infini de l'Espace et du Temps, au contraire, naît du fini et n'est possible que par le fini. Cet infini-sensible qui est par le fini, ce fini qui enveloppe l'infini a, ainsi que nous le verrons dans la suite, son importance dans l'éthique; et il a son importance aussi dans le domaine intellectuel, car d'une part, il stimule l'activité de la raison dans la direction de la diathèse atomique (recherche de l'essence), et d'autre part, il la stimule à l'achèvement de la synthèse de toute expérience.

L'Infini véritable, je le répète, est le non-fini : l'infini-sensible (dont j'ai parlé) naît de l'impossibilité inhérente à la raison humaine (de par sa nature vraiment essentielle) de finitiser le fini en lequel — car il est la manifestation de son Etre, son *modus existendi* — a déjà passé l'Infini véritable. En matière d'Espace et de Temps, le jeu de l'infini et du fini, l'un passant en l'autre qui sort de lui [The play of finite and infinite into and out of each other], ne tarde pas à imposer à l'esprit de l'homme la conscience qu'il lui est impossible de finitiser la totalité Espace et la totalité Temps. Il dit alors que l'Espace est infini, que le Temps est infini; mais tout son droit se borne à rechercher comment il se fait qu'un objet qui est lui-même une détermination finie de l'Infini véritable ne puisse être finitisé par

sa raison. Quand il peut découvrir l'explication de ce fait, voir qu'elle gît cachée dans la propre nature de la raison-perception elle-même, il reconnaît alors qu'il n'a pas le droit de faire aucune assertion dogmatique que ce soit concernant l'infinité de fait de l'Espace et du Temps objectifs, mais que son seul droit est de dire que, *lui*, il ne peut finitiser leurs séries — ne pourrait même le faire sans un suicide de la raison telle qu'il la possède.

L'Infini véritable, d'autre part, il le sent et le perçoit à la fois comme impliqué dans l'Etre : il est objectif dans les deux sens, dans le sens qu'il est le non-ego et dans le sens qu'il est à la fois l'ego et le non-ego — le seul universel et nécessaire en toute existence réelle [actual] ou possible. Comme tel, il est le fondement, et en sa qualité de fondement, il est constitutif, du Fini.

C'est cette question de l'infini dans le fini d'une série-sensible qui complique toutes les questions concernant l'identité d'une chose concrète. Tout est dans un flux, et il n'est pas de point où l'on puisse dire d'une chose qu'elle est purement elle-même, à la façon d'un point mathématique. Dans l'Espace et le Temps tout changement d'état est infiniment divisible. Il n'y a aucun *saut*, au travers d'un vide, à quelque minimum qu'on puisse le réduire. Il y a une graduation et une gradation infinies. Une chose *est* maintenant ce qu'elle n'était pas *alors*, mais même en son « maintenant » elle est déjà en son futur aussi bien qu'en son passé. Les vieilles difficultés sophistiques et sceptiques qui naissent de là n'ont jamais été résolues et ne le seront jamais. Les prétendues réponses ou bien ont été des

tu quoque ou bien ont été illusoires. La tâche de la philosophie est, non pas uniquement d'expliquer, mais tout autant de mettre le doigt sur l'inexplicable, de montrer *comment* il se fait qu'il doit être inexplicable, et de le laisser là.

CHAPITRE VI.

LA CAUSE COMME PERCEPT DIALECTIQUE OU PRÉDICAT SYNTHÉTIQUE A PRIORI.

Y a-t-il, outre l'Etre ou la Substance, quelque autre Universel nécessaire — produit du soi-sujet — que nous affirmions du phénoménal comme constitutif de celui-ci? S'il existe, nous ne pouvons le trouver dans la conscience attuitive, car nous avons épuisé son contenu : nous devons le chercher dans la forme du Percevoir, car c'est là que nous trouvons la Raison en ses éléments.

Il est admis que nous affirmons universellement et nécessairement la Cause. Le débat métaphysique, de même que la plupart des débats de l'éthique, est un débat non sur des questions de fait, mais sur des questions d'origine. La genèse, et par conséquent la nature de la notion Causale, est expliquée de diverses manières, et souvent l'on fait disparaître la notion elle-même par l'explication qu'on en donne. Mais il n'est pas de spasmodique effort logique qui persuadera jamais aux hommes que la synthèse de la Cause et de l'Effet puisse

se résoudre en une succession invariable, combinée avec une habitude d'attendre le retour de ce qui s'est souvent présenté auparavant. Il y a un résidu de nécessité qu'une telle explication laisse de côté sans en rendre raison.

I. Le Prédicat Causal.

Deux questions, à savoir, la nécessité du Prédicat Causal à titre d'Universel, et la nécessité du nexus Causal, sont (à mon sens) fréquemment mêlées. Hume certainement les distingua, quoiqu'il se mît presque immédiatement à les confondre.

La conscience attuitive est informée de phénomènes externes statiques et dynamiques, et en relation l'un avec l'autre comme unités d'une série. Il n'y a rien dans l'attuition du mouvement qui puisse suggérer autre chose que le fait lui-même du mouvement. Ce fait est accepté exactement comme sont acceptés les phénomènes statiques et en repos [quiescent]; et c'est dans l'attuition qui les donne simplement à titre de faits phénoménaux, que s'épuise la fonction de la simple conscience attuitionnelle. Toutefois, à l'attuition d'une série dynamique est inhérente l'attente de son retour. Si une série s'est *une fois* présentée dans la sphère du sens, pourquoi ne se représenterait-elle pas *toujours?* Cela est vrai des chiens aussi bien que des hommes; et la conclusion de Hume sur l'ensemble du sujet doit être acceptée comme incontestable, si nous nous confinons dans la sphère attuitionnelle pré-rationnelle du sujet conscient.

D'autre part, supposé que le caractère nécessaire du

Nexus Causal — le « pouvoir producteur » de l'antécédent dans une séquence temporelle de deux termes ou plus — pût être établi, il ne s'ensuivrait pas que le Prédicat Causal soit une nécessité de l'intelligence humaine. Si c'était là tout, nous pourrions, il me semble, concevoir qu'une quantité donnée de matière et d'énergie est l'éternel *status quo*, et que la sphère des choses est maintenue par une réciprocité causale complexe et incessante, d'un caractère efficient aussi bien qu'universel, sans conclure pour cela que le *status quo* primaire est lui-même un effet d'une cause antécédente. Mais nous ne pouvons, c'est un fait, concevoir tel le *status quo* primaire; et la question est celle-ci : Comment naît le prédicat universel et nécessaire de Cause? Etant donné la perception de séquences nécessaires dans l'ordre de l'existant et du phénoménal, nous serions, il est vrai, forcés, par l'impulsion de l'esprit, à continuer l'opération par séquent et antécédent régressivement *ad infinitum*. Mais cette impulsion inévitable de l'esprit ne pourrait établir la nécessité de la Cause comme prédicat universel. On pourrait en effet y voir simplement un *cacoethes cogitandi*. Il nous faut donc reconnaître tout d'abord si le prédicat causal, en tant qu'universel et nécessaire, est un fait de l'intelligence. Et l'on ne peut résoudre cette question en s'appuyant sur cette raison, fournie par « le sens commun », que nous sommes soumis à une nécessité inévitable d'affirmer la Cause, mais seulement en montrant, selon la méthode critique, la nature et la genèse de la nécessité, si la chose est possible.

Dans cet acte, simple, initial et rudimentaire de l'intelligence qui s'appelle la Perception, nous avons trouvé le processus par lequel nous atteignons un percept. Ce processus est (pour l'exposer d'une manière générale) la Forme de Médiation qui, si nous la brisons, nous fournit les lois du mouvement-Raison, à savoir les lois de Milieu Exclu, de Négation, de Raison suffisante, et d'Identité. Cette Identité est la conclusion du processus et est la forme sous laquelle l'objet est subsumé par ma volonté dans l'unité de la conscience, et affirmé en conséquence comme être déterminé égal à lui-même. Mais cet être déterminé a été, manifestement, obtenu par médiation : la chose est, *parce qu'*elle n'est aucune autre chose. Bref, elle est obtenue médiatement, grâce à une négation qui sert de fondement.

Il en est de même de chaque détermination et différenciation; et nous avons ainsi un processus de médiation ou processus causal comme *prius* de ce résultat auquel nous aboutissons dans la perception — à savoir, quelque chose de déterminé ou le percept. Ici donc la Cause, comme « Raison Suffisante », est intimement unie à la forme même du processus premier de la Raison, l'accompagnant dans chaque acte, et rendant ses actes possibles.

La « Raison Suffisante » résume deux mouvements antécédents, à savoir : A est ou bien A ou bien B ou quelque chose d'autre (milieu exclu); il n'est pas B ni quoi que ce soit d'autre (contradiction ou négation); *c'est pourquoi;* il est A (identité). La cause, la cause formelle ou le fondement de l'externe existant, est contenue dans le *c'est pourquoi* de la Raison Suffisante

qui gît au cœur du processus médiateur de toute Perception possible.

On voit par là que l'universalité et la nécessité du prédicat Causal, en tant qu'il est prédicat synthétique [as synthesis] de l'externe et sert à interpréter la matière de la sensation, sont implicitement contenues dans l'acte de Perception, et ainsi sont filles de la Raison.

Comme c'est le cas pour « l'Etre », le Prédicat Causal est nécessairement affirmé de la totalité et de l'unité des choses, aussi bien que de chaque chose individuelle. Il n'est pas un « général » ni un « abstrait », mais un percept — un percept dialectique — un prédicat synthétique *a priori*, et il est enveloppé dans la nature même de la Raison.

L'importance de la distinction que j'établis ici entre le Prédicat Causal et le nexus causal est grande. Si cette distinction n'est pas reconnue, la notion Causale ne peut alors s'appliquer à rien d'autre qu'à des ***changements*** empiriques d'état se passant ***dans*** la sphère des phénomènes finis.

Nous nous trouvons soumis à la nécessité, dit-on, de reporter régressivement *ad infinitum* le prédicat Causal. Mais c'est là une illusion : la Cause, cinétique et formelle, est le fondement réel [real] que la Raison pose comme étant dans les choses, et elle est le *prius* des choses en tant que phénomènes. Elle est la condition de la possibilité, pour nous, de penser les choses. Lorsque je m'imagine soumis à la nécessité d'affirmer une cause de cette cause-fondement et ainsi de suite, je me suis créé à moi-même la difficulté en commençant par sensualiser le percept dialectique, Cause (ainsi

que nous en avons déjà fait la remarque au sujet de l'Etre). J'ai transformé la Cause soit en un *ens* d'imagination, soit en un *ens* d'abstraction — deux procédés également illégitimes. Du moment que je pense la Cause *de cette manière*, il suit, naturellement, que je dois penser la cause susdite comme causée à son tour, et ainsi de suite. Mais si je tiens la Cause présente à ma pensée en tant que dialectique de la Raison au delà de laquelle, de par la nature même du cas, il ne m'est pas possible d'aller (du moins en suivant les sentiers battus et accoutumés de la pensée), toute affirmation d'une cause de la cause est une contradiction et une absurdité. Cette perception intellectuelle de l'acte et du fait de la pure raison est caractéristique de notre connaissance de tous les percepts Dialectiques.

J'ai dit que la Cause est affirmée comme fondement nécessaire des choses en tant que phénomènes. Après ce qui a été dit ailleurs, j'ai à peine besoin de me défendre contre cette supposition que j'emploierais le mot « phénomènes » dans le sens Kantien. Les phénomènes ne sont pas des apparences des choses, formées par l'esprit, mais le système de prédicats existant *là pour* l'esprit : outre ceux-ci et leur Etre et leur fondement-Raison ou *ratio*, il n'y a rien.

Nous voudrions, de plus, faire remarquer que la discussion touchant la régression infinie des causes est futile; car si la Forme de notre perception — de toute pensée, est causale, comment est-il possible d'imaginer le non-causé dans les choses? Il nous faudrait au préalable jeter la raison par-dessus bord. La pensée ne peut

se mettre en dehors des conditions primaires et nécessaires de la pensée.

Une question intéressante se pose concernant la relation de la cause et de l'effet au Temps. La Cause est toujours nécessairement conçue comme l'antécédent de l'effet dans le temps. Pourquoi en est-il ainsi? Parce que tout penser est dans le Temps, et que la forme fondamentale de la Raison donne les moments du processus de médiation comme les *antécédents*, le *prius* de l'achèvement de l'acte dialectique — du percept.

Enfin, le prédicat Causal est en dehors de la série des phénomènes en tant que phénomènes, et, en qualité de fondement, est constitutif de ceux-ci.

Nous pouvons passer maintenant du Prédicat Causal au Nexus Causal.

II. Le Nexus Causal.

Considérons cette question historiquement et génétiquement. C'est là en réalité une question de causation empirique réclamant une explication que les données empiriques ne peuvent par elles-mêmes fournir.

La conscience attuitive, qui précède l'apparition de la conscience rationnelle surgissant dans et par la Volonté, nous pouvons l'imaginer comme n'étant avertie, en ses premières expériences, que des qualités statiques [quiescent] de l'externe. Elle reçoit alors soudainement l'impression de mouvement, par exemple, du mouvement d'une feuille qui jusqu'à ce moment avait été donnée par l'attuition comme stable. Cette expérience ne suggère rien d'autre que le nouveau phénomène isolé — mouvement ou changement d'état. Toutefois

le fait du changement est introduit par là dans la conscience attuitionnelle et ajouté ainsi à l'expérience réceptive.

Si la conscience *rationnelle* prend pour la première fois connaissance de ce phénomène nouveau du mouvement, naturellement il y a, ici comme partout ailleurs, place pour le Prédicat Causal universel ; mais il n'y a point de place encore pour le Nexus Causal. Pour celui-ci la matière manque encore.

L'intelligence attuitive n'est jusqu'ici informée de rien d'autre que du fait du mouvement et du changement. Mais si la descente d'une corneille sur la branche avait précédé le mouvement, ces deux mouvements seraient alors, par association, attuitivement saisis comme « avant et après » — *a b*. Bien plus, même la conscience attuitive pourrait, à la suite d'une certaine fréquence de l'*impression*, associer deux ou trois antécédents à un séquent. L'association dans la mémoire d'un antécédent et d'un séquent *a b* induit à attendre *b* à la suite d'une nouvelle attuition de *a*, comme lorsqu'un chien, en voyant le bras levé, s'attend à la descente d'un fouet : l'association dans la mémoire peut même, à la vue de *b*, suggérer *a*.

Bref, l'ordre ou la série des attuits dans le temps porte une intelligence attuitive (en tant que douée de mémoire) à attendre la répétition du même ordre lorsque réapparaît quelque unité de la série. Cette habitude s'engendre au sein de l'expérience phénoménale.

Le fait primaire qui nous est donné, que nous *recevons*, et que nous avons à expliquer, est la séquence *a b*.

Indubitablement, l'attuition non-rationnelle de séquents est, au mieux, une association d'un caractère aussi passif et réceptif que l'est l'attuition d'une forme phénoménale unique et simple. Cela toutefois n'empêche pas l'éducation de l'expérience ou de la coutume d'avoir son effet dans les intelligences non-rationnelles. Mais la série de mouvements en succession qui dans un chien se termine par la sensation de douleur, peut, quelque jour, changer de caractère. Le fait du bras levé qui, jusqu'à une certaine époque dans son expérience, a été un antécédent de la descente du fouet, se trouve aussi être parfois suivi d'une tape amicale. Le second membre de la série associée de mouvements est ainsi détruit et un autre membre prend sa place ; et cette nouvelle séquence, *si elle se répète plus fréquemment* que la première séquence qui était unie dans l'attuition, ne tardera pas à s'y substituer. Comme un chien ne peut, parce qu'il manque du pouvoir-Volonté, fixer les attuits dans sa conscience et discerner leurs vrais caractères, il ne peut comparer, quoiqu'il puisse sentir des ressemblances et des différences : ainsi le *plus fréquent* devient pour lui *l'invariable*, et, dans sa mémoire associative, se trouvent fixées, comme se présentant toujours, certaines séquences.

Ce n'est pas tout : le chien n'a pas seulement, grâce à la simple association, l'attuition de l'invariabilité de succession comme caractéristique d'une série de phénomènes, il a une autre capacité encore : car si quelque plaisir ou quelque douleur affectant son propre organisme est un terme de la série invariable, ses mouvements montrent qu'il s'attend à voir un terme de la série suivi

par un autre. Il ***attend b*** quand il a l'attuition de ***a***. Il va de soi que la certitude de l'attente n'est, en aucun sens propre du mot, une connaissance, parce que le mouvement-Raison par lequel nous percevons ou connaissons n'est pas là encore ; mais l'apparition de ***b*** est pres-***sentie*** [fore-***felt***].

Par conséquent, un chien (si nous pouvons nous aventurer à interpréter son intelligence) a, grâce à la mémoire associative, l'attuition d'une série de mouvements consistant en deux termes ou plus ; il a, en outre, l'attuition du fait que l'un suit ***invariablement*** l'autre dans l'ordre du temps ; et tout ne se borne pas là ; car l'attuition de l'invariabilité avec laquelle se présentent les termes de la série devient dans la conscience du chien ce ***sentiment*** : il ***s'attend*** à voir un séquent spécifique suivre un antécédent spécifique.

Il semblerait donc presque, que la conscience animale puisse prétendre posséder, en commun avec l'homme, une expérience de la relation causale. Et tel est bien le fait sous tout rapport essentiel, ***si*** la perception de la cause et de l'effet en tant qu'existant extérieurement, et conséquemment la notion du nexus causal édifiée sur le fondement de cette perception, ne sont que la perception d'une série de phénomènes invariable et certaine (c'est-à-dire : « à laquelle il faut s'attendre toujours »). Il n'y aurait, dis-je, aucune différence ***essentielle*** : la seule différence consisterait en une vivacité et une intensité plus grandes des attuitions de l'organisme supérieur (l'homme).

Le nexus causal analysé par Hume est, en fait, le nexus causal du chien, tel que nous venons de le mon-

trer. C'est, pour nous servir d'une phrase Kantienne, la synthèse de l'imagination dans la sensibilité seule.

Nous avons employé le terme attuition, il est à peine nécessaire de le redire, pour dénoter cet état de la conscience qui n'est ni la perception, d'une part, ni la simple sensation élémentaire, d'autre part : de même qu'il s'élève au-dessus de cette dernière dans son pouvoir réflexe de coordonner, à l'état de totalité unique [single], des impressions synchrones multiples, de même il tombe au-dessous de la première, étant un degré spécifiquement plus bas de l'intelligence. Dans *l'attuition*, le sujet est conscient de l'objet : — l'objet occupe et remplit le sujet sans avoir égard à la spontanéité ou au mouvement de ce dernier, qui se trouve dans une condition de réceptivité, ou, tout au plus, d'activité passive ou réflexe. Le sujet est l'esclave du phénomène objectif. D'autre part, dans la *perception* ou le connaître, le sujet, comme Volonté, s'applique lui-même à l'objet, arrête le flux des phénomènes, fixe quelque objet phénoménal, et, en le subsumant dans l'unité de la conscience, le rend plus ou moins permanent comme objet de conscience. Or, l'affranchissement de l'homme rationnel à l'égard de la tyrannie de l'objet le rend capable, en premier lieu, de considérer d'un regard ferme la simple synthèse dans la sensibilité fournie par les impressions, et de distinguer, dans une série successive, des termes qui ou varient ou peuvent varier, ces termes qui sont les *vrais* antécédents d'un conséquent perçu. C'est le choc violent, et non l'acte de lever le bras, qu'il discerne comme l'antécédent véritable, invariable et certain de la dou-

leur du chien lorsque celui-ci est frappé : il découvre que l'agent humain, le bras levé, le fouet, sont autant d'antécédents variables, et, par suite, ne sont pas les vrais antécédents causals. L'attuition du chien est, non moins (il est vrai) que la perception de l'homme, une conscience de séquences : mais la perception d'un homme (par la vertu de la Volonté, son soutien) est une conscience qui peut débrouiller et discerner ces termes véritables de la série qui seuls *doivent* aboutir au conséquent. Nous nous élevons ainsi à *l'antécédent invariable conditionnant*, et nous avons fait un pas de plus que Hume, et nous nous trouvons côte à côte avec Mill.

Ainsi la perception discerne, d'entre ses expériences phénoménales, celle qui est vraiment l'antécédent invariable et certain d'un conséquent donné. Jusqu'ici elle se borne à lire correctement, dans le livre de l'expérience, ce qui est arrivé, arrive et certainement *arrivera*. La brute simplement douée d'attuition lit dans le même livre incorrectement et confusément, parce qu'elle ne peut faire porter la Volonté sur les phénomènes. Séquence n'est pas conséquence.

Faisons maintenant un pas de plus en avant. L'attente du retour futur de la même séquence dans le même ordre, à laquelle est parvenue la perception de l'homme, est simplement une projection dans le futur de l'invariabilité du passé; elle se résout en une anticipation confiante et raisonnable; et la (soi-disant) certitude du retour de *b* après *a* ne peut jamais être plus que cette *anticipation confiante, à moins que tacitement et subrepticement nous n'y introduisions quelque chose*

de plus, en puisant à quelque source autre que la simple expérience de la séquence ***comme telle***. Chez Hume elle n'est et ne peut être rien d'autre que l'anticipation raisonnable basée sur une coutume ou habitude, et il doit en être de même chez tous les Sensationistes. C'est à cette phase de l'expérience phénoménale qu'on s'arrête d'ordinaire; et si nous nous y arrêtons, le nexus (soi-disant) causal est vraiment résoluble, il me semble, en une séquence conditionnante simplement uniforme: et la proposition à laquelle on aboutit alors est : « *b* suivra toujours *a* », et non : « *b doit* toujours suivre *a* ». Quelle est ici la vraie force du mot « conditionnant » ? Uniquement d'exprimer que c'est le véritable antécédent, et non simplement l'antécédent apparent, qui a été discerné. Cette séquence uniforme et apparemment inévitable est réellement tout ce que nous trouvions encore. Jusqu'ici l'uniformité de la nature n'est pas nécessaire, mais simplement une uniformité « à laquelle l'on a à s'attendre ». Car la ***nécessité*** de la séquence n'est pas encore expliquée le moins du monde : elle est plutôt rejetée de la conscience comme une illusion, et interprétée comme un simple ***cacoethes intelligendi***.

Or, sans ce ***quelque chose de plus***, on soutiendra difficilement que l'explication présentée ci-dessus de la relation des antécédents et des séquents épuise le contenu de la synthèse causale que nous appelons le nexus de cause et d'effet. Un choc violent sur un corps sentant n'est pas seulement invariablement suivi dans un tel corps d'une douleur, — comme d'un séquent ***auquel l'on a toujours à s'attendre***; mais, en plus de cela, ***il ne peut manquer d'être suivi de douleur***. Il y a un ***il faut***

dans l'affaire. Le choc violent sur la chair et le nerf, et la douleur consécutive, sont en relation non pas seulement comme termes certains et invariables d'une série, mais comme termes *nécessaires* d'une série. Etant donné l'un, *il faut* que l'autre suive. C'est là ce que l'intelligence rationnelle entend réellement par la Cause et l'Effet — par le nexus causal, ou la relation nécessaire, de la série séquente ***a b***.

D'autre part, si un antécédent donné enveloppe invariablement et nécessairement un certain séquent, et si ce séquent spécifique *ne peut* avoir lieu sans l'apparition préalable de cet antécédent spécifique, qu'est-ce à dire sinon que l'antécédent *cause* le séquent ou l'effectue? Cause signifie donc, dans la conscience rationnelle, cause ***Efficiente***. Il n'y a pas de cause qui ne soit efficiente; tout antécédent non-efficient dans une série est, *ipso facto*, nommé à tort *cause*, et doit sur le champ être éliminé. Il y a plus : la cause efficiente est aussi la cause formelle, parce que ***a*** est le fondement de la différence qualitative qui apparaît, et que nous appelons ***b***.

Il appert donc que la Cause est efficiente et formelle[1], que le rapport que soutiennent la cause et l'effet consiste en un *il faut*, un nexus nécessaire — et non simplement en une invariabilité de séquence. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici se borne à exprimer un fait phénoménologique positif dans l'histoire de l'intelligence, fait que nous pouvons essayer d'expliquer, mais qui, en fin de compte, refuse de se laisser supprimer par une explication. Peut-il être véritablement

(1) Dans l'acception aristotélicienne du terme. (*Note de l'Auteur*).

expliqué ou justifié? Devons-nous nous contenter simplement d'affirmer bien haut l'existence et la réalité du nexus nécessaire, ou devons-nous admettre qu'il n'est, après tout, qu'une habitude illusoire de l'esprit?

Examinons : Cette nécessité est-elle donnée dans l'expérience des phénomènes séquents, ou bien est-elle, de quelque autre source, introduite dans la conscience comme *concomitante* des relations de séquence? La réponse est que, tandis que tous les matériaux phénoménaux sont donnés dans l'expérience, le ***il faut*** est un produit émané du sujet — est la forme dans laquelle la séquence temporelle particulière est saisie par la Raison. Toutefois, aucune assertion que cette nécessité est d'une telle nature — aucune force d'expression donnée à la simple assertion — ne peut en établir la vérité. Nous devons montrer ***comment*** elle est une nécessité de la Raison. Si nous ne le faisons pas, nous nous arrêtons court au point critique de toute l'analyse, et notre bruyante affirmation n'est que l'opinion vulgaire habillée des vêtements empruntés de la terminologie philosophique.

Voici ce qui en est, conformément à notre recherche précédente.

Le prédicat synthétique *a priori* universel, *Cause,* implicite dans la Forme du Percevoir, nous fait saisir comme causés tous les présentés — les présentés statiques aussi bien que les présentés dynamiques. Le présenté qui m'est offert, par exemple un oiseau, est perçu et affirmé comme quelque chose de déterminé et de causé, qui est le résultat final d'un processus causal :

lorsque cet oiseau vole, le phénomène nouveau, le mouvement, est perçu et affirmé comme causé à son tour; et c'est tout.

Mais si je vois que deux mouvements se suivent l'un l'autre, par exemple, l'approche d'un chat, *a*, et la fuite de l'oiseau, *b*, j'ai un cas de séquence dans le temps. Ensuite de cela, le prédicat universel ***a priori*** opère de la manière suivante : *b* a été causé : ***quelle*** était la cause? Réponse : *a*, l'antécédent dans le temps. Je synthétise ainsi *ab* comme liés causalement, c'est-à-dire nécessairement, et j'établis ainsi le nexus causal dans ce cas particulier. Parmi tous les antécécents possibles de *b* dans le temps, *a* seul semble, comme cause productive ou efficace, rendre compte de *b*. Ainsi la nécessité s'engendre et vient s'appliquer à cette séquence temporelle particulière grâce au prédicat synthétique ***a priori*** causal qui nous contraint de penser les choses ***comme causées de façon ou d'autre.*** Mais le nexus causal est compris dans la série de ce qui est phénoménalement conditionné.

Mais tout cela, on peut l'accorder, nous donne le fait de la Cause, la nécessité de la Cause comme fondement de *b*, et l'affirmation de *a* comme étant ce fondement dans le cas particulier; seulement nous n'avons pas encore jeté un pont du terme *a* au terme *b* de la relation, de manière à obtenir un ***nexus*** qui, comme fait d'expérience, soit ***nécessaire*** en tant qu'il unit ***ces deux phénomènes particuliers.*** Cela est vrai; mais l'explication de ce nexus nécessaire dans le cas particulier peut se découvrir dans une opération simple de l'intelligence. Car, grâce à l'expérience nouvelle, notre

concept de *a* (le chat) s'élargit de manière à comprendre la qualité de « alarmant-l'oiseau », et notre concept de *b* (l'oiseau) s'élargit de manière à comprendre la qualité de « craignant-le chat; et tant que ces concepts contiennent respectivement ces éléments *il faut* que *a soit* suivi de *b*. Les deux concepts soutiennent, dans la pensée, une relation telle qu'ils s'entrecroisent et ainsi se trouvent liés ensemble de telle sorte que penser et affirmer l'un, c'est penser et affirmer l'autre. Bref, la loi d'Identité joue son rôle dans la connaissance achevée d'une relation particulière de séquence, et le nexus nécessaire dans la pensée se trouve par là constitué. C'est un cas d'Identité. Dire, par exemple : « Le feu brûle le bois », c'est dire : le feu est *comburant*, le bois est *combustible* : les deux concepts se croisent et s'enveloppent mutuellement.

Nous disons : la connexion nécessaire *dans la pensée*. Car le nexus que j'établis dans le cas particulier qui s'offre à moi peut n'être pas un nexus du tout *in rerum natura*. Et pourtant, il est possible que, pendant un millier d'années, les hommes l'aient regardé comme tel. C'est une question d'observation : *b* peut n'avoir pas été causé par *a*, mais par x ou y ou z. C'est là, dis-je, une question de justesse dans l'observation de la série phénoménale de séquence. Mais une fois que j'ai, quoique à tort, constitué les deux concepts *a*, *b* tels que je les *ai* constitués, ils doivent demeurer dans un nexus nécessaire jusqu'à ce que, dans le progrès ultérieur de la connaissance, je les aie mis en pièces et reconstruits. La *vera causa* — la vraie synthèse de *ab*, nous ne l'atteignons, comme toute autre connais-

sance, qu'en dépassant la perception et la conception grossières, et en découvrant, grâce à des processus analytico-synthétiques, le fait objectivement réel [actual]. C'est là la Science. Le nexus *in rerum natura* n'est aperçu que lorsque finalement nous apercevons que c'est un cas de transmutation de l'Energie — un cas d'identité *physique*. Toutefois, dire qu'un effet est simplement la somme de ses conditions, c'est tenter, comme on le fait souvent, de résoudre de difficiles questions au moyen de phrases faciles. Le pavé est sec, et il pleut: résultat: « un pavé humide ». La rencontre des deux groupes de conditions produit un *tertium quid* — quelque chose qui n'existait pas auparavant.

L'on dit que la perception du fait de l'identité physique explique le nexus causal. Mais cela ne se peut, car le nexus est une chose de pensée. Pendant des siècles, avant que l'on aperçût l'identité qui révéla que *b* comme effet de *a* était simplement b^a, le nexus de *ab* fut pour la pensée un nexus nécessaire et efficient. Il importe peu que la synthèse causale fût ou ne fût pas juste. L'opinion est toujours en marche vers la science; mais à chaque pas de la route, elle est *subjectivement* assurée de ses affirmations causales, et la synthèse ne se dissout finalement que s'il est montré que les concepts contenus dans la synthèse ne sont pas ce que nous pensions qu'ils étaient. Le nexus est ainsi brisé. Le nexus causal repose sur l'identité, mais c'est une identité dans la pensée.

Notons, dans cet ordre d'idées, que l'induction (ainsi qu'on l'appelle) de Cause, dont traitent les Logiciens, si

elle mérite à quelque titre le nom d'induction, est une induction d'un caractère particulier et analytique. J'ai un effet *f;* et il y a, le précédant et l'ayant de quelque manière pour effet, les possibilités *a, b, c, d, e,* confondues ensemble. Ma recherche de la cause est une analyse de cette série complexe, faite en vue d'isoler dans la série le véritable élément causal spécifique qui a pour résultat l'effet spécifique *f*, et que je trouve être *e*. Nous obtenons ainsi la synthèse causale *e-f*. Sans doute, dans la recherche de celle-ci nous sommes aidés par les soi-disant méthodes qu'ont établies les Logiciens. Mais celles-ci ne constituent pas du tout des méthodes : elles sont simplement les expédients de l'expérimentateur et sont subsidiaires de la vraie Méthode. La Méthode est analytico-synthétique.

Q'on me permette deux remarques, pour conclure. La causalité ne détermine pas la séquence temporelle de *ab*. La causalité se trouve simplement enveloppée *elle-même* dans la séquence temporelle universelle. La Forme du Percevoir nécessite le moment causal comme *prius* de l'effet — du percept ; et essayer de construire un *prius* logique dans la pensée, c'est le placer comme antécédent dans le Temps. La dialectique de la raison finie est dans le Temps.

Le Sensationiste, se départant de sa seule doctrine logique et soutenable — l'invariabilité de séquence dans le temps engendrant une quasi-nécessité — appelle maintenant la cause un antécédent invariable *conditionnant*. Si par là il entend simplement signaler l'antécédent véritable par opposition à de nombreux antécédents possibles ou aux antécédents grossiers du

vulgaire, manifestement il n'y gagne rien, en ce qui regarde la question de la causalité. Si, d'autre part, il entend dire par le mot « conditionnant » qu'il y a quelque chose *de plus* que la vraie séquence temporelle, il fait là une tentative illégitime pour introduire subrepticement la causalité, au sens du pouvoir effectuant et d'effet nécessaire ; et de la sorte, ou bien il abandonne complètement la thèse sensationiste, ou bien il confesse qu'il échoue à expliquer la causalité.

III. La Loi d'Uniformité dans la nature.

Elle ne signifie pas que ce qui est arrivé une fois arrivera de nouveau. Le fait que la chose est arrivée *une fois* n'établit rien de plus que la possibilité de sa réapparition.

Si quelque séquence, *ab*, se produit *fréquemment*, la probabilité de sa réapparition est alors établie, et une attente qui en est la conséquence naît dans l'esprit de l'observateur ; et plus la séquence se produit fréquemment, plus est grande la probabilité sentie [the felt probability] de son retour.

Quand, ensuite, la séquence, *ab*, s'est montrée invariable dans *tous* les cas observés *jusqu'ici*, comme dans le cas du jour succédant à la nuit, la probabilité s'élève jusqu'à produire une croyance ferme que *b* suivra toujours *a*. Mais ce n'est là, au plus, qu'une conviction (subjective).

Lorsque, de plus, *a* est affirmé l'antécédent invariable « conditionnant » (ainsi qu'on l'appelle) de *b*, nous avons, à un degré assez fort pour équivaloir presque à

une certitude, la conviction que la séquence continuera à se représenter; et cela suffit pour tous les buts pratiques.

Mais il n'y a, jusqu'ici, aucune nécessité dans l'uniformité de séquence. Le soleil de demain pourrait être, à son lever, une masse carbonisée. Tant que nous ne reconnaissons pas la nécessité de la synthèse *ab*, il n'y a aucune *loi* objective d'uniformité dans la nature. Cette nécessité repose, comme je l'ai montré, sur la Loi d'Identité. Si *b* ne suivait pas *a*, *b* ne serait pas *b* et *a* ne serait pas *a*.

Par conséquent, toute uniformité de séquence dans les phénomènes n'est que possible, et, à des degrés variables, probable, jusqu'à ce que nous ayons, d'une manière nette, distingué et affirmé une vraie séquence causale. Et l'uniformité de la nature est simplement l'uniformité de la relation causale; la nécessité est la nécessité du nexus causal, laquelle est analytique.

La réciprocité n'est pas une catégorie séparée, mais simplement le commerce causal mutuel des parties par lequel est constituée une unité complexe — l'unité d'une chose ou d'une Science de choses[1].

La question du nexus causal, on le voit maintenant, se pose toute entière au sein de la série phénoménale finie. Quant au Prédicat Causal, qui est le fondement

(1) Il est à peine nécessaire de faire remarquer que, dans une doctrine de réalisme naturel, la perception de la coexistence des phénomènes ne dépend en aucune façon de la notion de Réciprocité comme forme de la notion Causale. (*Note de l'Auteur*).

a priori de toute recherche de cause que nous instituons, il est le fondement de la possibilité de toute série phénoménale finie que ce soit, et, en sa qualité de fondement et de principe efficient, il est constitutif du monde.

CHAPITRE VII.

LA FIN.

La Volonté, sous l'action du stimulus de la fin formelle (vide), cherche à se donner un contenu « réel » [seeks a « real » filling]. Elle le trouve dans le présenté perçu. Cela fait, elle continue alors à déployer son activité sous l'action de deux stimuli — le stimulus formel interne et le stimulus du plaisir qu'elle éprouve à Connaître. Elle marche toujours vers l'achèvement du processus analytico-synthétique — qui, en tant que synthèse absolue du conditionné et de l'inconditionné, est à jamais impossible.

Ce sont des *Choses* que la Volonté saisit dans les processus de son mouvement dialectique. Elle produit médiatement ses propres percepts, mais ce n'est qu'en saisissant des *choses* comme produites médiatement — comme constituées causalement de telle manière et non autrement.

Ce mouvement de médiation ou mouvement causal dans les choses est, de par sa nature de mouvement, nécessairement enveloppé dans un terme de mouvement

— une Fin. La fin du mouvement dans chaque cas est simplement la chose elle-même en tant que déterminée-de telle manière.

Ce qui est vrai de l'individu est vrai du tout concret. Ce tout — cet univers — est, pour autant qu'il est représentable dans l'imagination, affirmé comme le résultat et l'achèvement d'un mouvement de médiation ou mouvement causal.

Les moments de la dialectique sont les éléments d'une unité qui sont nécessairement conçus (comme toute autre chose) dans une série temporelle, mais que l'on voit s'envelopper l'un l'autre. La Fin est dans chaque moment du processus et au principe de celui-ci.

La question d'une fin « voulue » [« purposed »] implique la question de l'Etre et de sa Dialectique en tant que sujet — en tant que Conscience universelle lui-même. Je ne compliquerai pas le sujet que je traite en abordant ici cette question. Il suffit de dire que, si l'univers n'est pas une fin voulue, il est au moins un fait. C'est, de plus, un fait qui a son fondement dans cet universel : l'Etre, et qui est posé médiatement ou causé. Un fait causé est un résultat, un produit du mouvement causal, et il est implicitement contenu en lui; et comme tel, il est une fin. Au cœur même du mouvement causal, il y a, contenue en lui, une conclusion [issue], et cette conclusion est la « fin » — l'accomplissement d'un mouvement commencé.

Cette fin accomplie est l'univers des choses, en tant que datum de la Réceptivité. Mais, considérée dans toute sa portée, la détermination interne de la Dialectique n'avance pas au-delà du « déterminé-de telle

manière et non autrement ». Dans ce moment final, celui-ci, comme dialectique, n'est pas encore le phénomène fini. Il est le fondement spécifique du phénomène spécifique, que celui-ci soit un individu ou l'univers. Ce fondement spécifique est l'« essence » de l'individu[1]. La fin du mouvement dialectique est accomplie dans un « déterminé-de telle manière » qui est l'essence de la chose concrète, tout comme une pensée est le *prius* de son mot. Le mot est représenté, dans le cas que nous considérons, par l'expression ou la manifestation, finies, dans le domaine de la quantité, du « déterminé-de telle manière » de la Dialectique.

Tout comme ma pensée ou votre pensée, lorsqu'elle a atteint la clarté, éprouve la nécessité d'une énonciation vocale, de même la dialectique universelle éprouve la nécessité de s'exprimer dans l'univers de l'Espace et du Temps, pour pouvoir s'achever comme Etre et Penser [Thinking] — se *réaliser* en devenant l'Existence et *la Pensée* [Thought]. C'est cette expression de l'Etre et du Penser sous forme du système des choses qui nous parvient — à nous qui sommes parties de ce système et sommes compris en lui — dans la réceptivité du sens. Reconnaître ce que le tout est vraiment, comme tout formé par l'union de l'Esprit et de sa manifestation [a concrete of Mind and manifestation], telle est la fonction de notre penser fini. Le sens peut seul nous donner le phénoménal extérieur : le penser peut seul pénétrer jusqu'au penser intérieur.

(1) Voyez ci-après : « L'Essence ». (*Note de l'Auteur*).

Ainsi nous est donnée dans le processus formel de la raison finie la réalité-esprit de l'univers, quoique nous ne laissions pas d'être les débiteurs du sentiment, en ce qui concerne le fondement universel, l'Etre.

Nous avons trouvé que « l'Etre » est le seul universel, est simple, un, absoluto-infini, d'une durée infinie, est le potentiel, le fondement de tout ce qui existe et ce qui le pose [thesis] — le support universel de la matière finie et de l'esprit fini. Cet Etre, comme fondement universel, se meut vers la différence et la détermination, en un processus dialectique qui est la Raison ou le penser. La Raison qui a l'être [Beënt Reason] est la vérité intérieure du système entier de différences liées [coherent].

Nous pouvons donc, pour la brièveté, nommer cet Etre et son processus, l'Etre-Absolu-Causal. Il ne se trouve pas compris dans la chaîne de l'expérience phénoménale et ainsi conditionné lui-même. Dans le sentiment, il est vrai, il est donné en tant qu'Etre. Mais il est donné aussi dans la dialectique — donné dans et par le premier acte synthétique de la raison, qui est la perception, et il est ainsi *a priori*. Il est conditionnant.

L'Etre-Absolu-Causal est toujours immanent dans son monde; et nous l'y trouvons au commencement et à la fin. Mais l'on ne doit pas le concevoir soit comme identique au monde, soit comme limité par la totalité finie des choses, comme si le fini était une limitation étrangère : ses limitations sont toujours au dedans de lui-même.

Nous n'imposons pas la Dialectique au phénoménal ;

on la voit et on l'affirme dans le phénoménal et par l'intermédiaire de celui-ci dont elle est la vérité-esprit. Nous saisissons le phénoménal comme ***ayant précisément cette nature***. La dialectique finie n'est pas simplement formelle ni non plus régulatrice ; elle est du commencement à la fin en action comme constitutive du phénoménal. Par conséquent, tout ce qui est senti ou pensé est senti et pensé, que nous en ayons explicitement conscience ou non, ***sub specie æternitatis***. Toute simple perception, chaque simple perception, en vérité, affirme implicitement Dieu comme Etre et Raison.

Enfin, « la chose en elle-même » est l'essence de la chose concrète, et l'essence est simplement « l'Etre déterminé-de telle manière ». C'est seulement dans l'expression finie du déterminé que la question de l'identité devient réellement une ***quaestio***.

Nous avons vu que c'est le Prédicat Causal dans la Dialectique qui exige une cause dans la série temporelle des phénomènes : que le nexus au sein des phénomènes est, en tant que nexus nécessaire, la nécessité d'une identité partielle des concepts. Nous voyons maintenant que la Fin, dans chaque chose, n'a en vue que la chose elle-même, et dans le tout, que le tout lui-même; et que cette fin est le « déterminé-de telle manière » de la dialectique. La Fin est l'Essence, ainsi que nous le verrons dans la suite.

SIXIÈME PARTIE.

DES CATÉGORIES.

CHAPITRE I.

EXPOSÉ GÉNÉRAL AU SUJET DES CATÉGORIES.

« Il n'y a que deux cas possibles dans lesquels une représentation synthétique et son objet puissent correspondre, puissent se rapporter nécessairement l'un à l'autre, et, pour ainsi parler, se rencontrer : Ou bien l'objet rend seul la représentation (la perception dans la conscience) possible, ou la représentation (la perception) rend seule l'objet possible ». Voilà ce que dit KANT, en manière d'introduction à la Déduction des Catégories. En conformité avec le Dualisme, nous devons soutenir que l'expérience mentale est, dans la sphère entière de la Réceptivité, déterminée par l'objet qui nous est présenté; et que, par conséquent, le véritable apport *a priori* à l'objet est limité à ce que la présentation sensible ne peut absolument pas donner. Ces apports *a priori* viennent au secours de la simple sensibilité, à l'effet de constituer pour la conscience la notion complète de l'objet, tel que cet objet *existe réellement là* [*actually there*].

Je connais un quantum et je connais la Quantité, mais ma pensée de la quantité n'*est* pas quantité. Et cette remarque s'applique à tout ce qui est donné primitivement dans le sentiment — toutes données qui ne sont pas des produits du sujet fini, en quelque sens que ce soit.

Ce que j'ai maintenant à dire au sujet des Catégories se réduit, en substance, à formuler la thèse et les conclusions des chapitres précédents.

Si par Catégories l'on entend des généralisations des différentes espèces ou classes de prédicables, il est manifeste que nous devrons les chercher à la fois dans les éléments *a posteriori* de la Réceptivité et dans les moments Dialectiques *a priori* de la Perception qui, ensemble, sont constitutifs de l'objet en tant que connu.

L'Intelligible ou le Noumène, nous le connaissons comme fait et comme forme-de la raison; mais nous n'en pouvons rien connaître de plus sans le caractériser; et toute caractérisation est, comme telle, phénoménale pour l'intelligence humaine. Le nouménal, qui est simplement un autre nom pour les catégories synthétiques *a priori* par lesquelles nous saisissons le phénoménal, nous est donné *dans* les choses, mais non *par* les choses. Ces catégories, la pensée ne peut aucunement les réaliser, même à l'état d'abstraits vides, tant que nous ne les avons pas trouvées d'abord dans la synthèse de l'expérience. Elles sont le moyen par lequel l'intelligence a l'intellection de ce qui est réellement *là* [actually *there*], indépendant d'elle et déjà déterminé pour elle. Ce mécanisme dialectique a pour

fin d'ordonner les phénomènes qui s'offrent à nous et de rendre la connaissance (mais non l'existence) possible; et ce mécanisme existe, de plus, *dans* le monde et n'est pas simplement formel.

Mais les Catégories *a priori* ne doivent pas être regardées comme des formes ou des moules qui subsistent à la façon de facultés indépendantes dans l'activité de la conscience, et dans lesquels est coulé le flux du sensible. Nous avons déjà fait voir leur genèse et leur *modus operandi*.

Et elles ne peuvent non plus être appliquées à elles-mêmes. En tant que moments primaires et formes de la Raison, elles s'acquittent de leur véritable fonction en traitant la matière de la connaissance et *en s'y découvrant elles-mêmes*. La Raison ne peut légitimement faire retour sur elle-même et appliquer les formes *a priori* aux formes elles-mêmes. Cela nous forcerait à parler de la possibilité de la possibilité, de l'être de l'être, de la cause de la cause, ou de la cause de l'être, et ainsi de suite. Une telle application des catégories *a priori* ne peut avoir aucune validité. Nous ne pouvons porter notre tête dans notre bouche[1]. Toutefois l'impulsion presque irrésistible à faire cette application doit être reconnue comme un phénomène de la conscience, et expliquée.

Les Catégories *a posteriori* sont aussi le produit de la Raison, mais seulement *en tant qu'elles sont des affirmations* [*predications*]; par exemple, un *quantum* est

(1) Nous respectons la pittoresque figure du texte : *We cannot carry our heads in our mouths.*

un datum du sens, mais l'affirmation d'un quantum, que nous pouvons appeler une ***quantification*** [a quantificate] est le fruit de la Raison, puisqu'elle est le résultat de l'action de la Raison déterminant ou affirmant médiatement un quantum. L'universel : Quantité est un datum du sens — de l'état attuitionnel de la conscience ; c'est un fait attuitionnel qui me parvient avant que la Volonté avec sa dialectique paraisse aucunement sur la scène. Pour l'***affirmation*** de la Quantité, il va de soi que la Raison est nécessaire ; mais la Quantité existe à la fois en fait et dans ma conscience antérieurement à l'apparition de la raison humaine. Il en va de même des *quanta* : ils existent tout d'abord là, au dehors, et le sujet-conscient en a l'attuition avant de les affirmer. La Qualité, à son tour, est la détermination par la Volonté, dans la perception, de ***modes*** d'existence réels [actual] et qui subsistent en dehors de nous. Le degré est simplement, discerné et affirmé, le plus ou moins donné dans l'attuition. Il en est ainsi de toutes les relations : elles sont dans les choses. Ce que nous appelons lois physiques, ce sont simplement des processus se produisant ***dans*** les choses, généralisés. Quant au Temps, les animaux en ont le sentiment et l'attuition vagues, et, par l'acte de saisir et d'arrêter sous forme d'un « maintenant » la Durée, il est simplement déterminé et affirmé.

Il faut donc prendre bonne note de ce fait que les Catégories ***a posteriori*** sont données par l'externe, et que c'est seulement pour autant qu'elles sont élevées au rang d'affirmations [predications] qu'elles doivent quoi que ce soit à la raison-Volonté.

Il nous faut par conséquent, pour déterminer ces catégories, nous reporter par la pensée à l'état animal d'attuition, antérieur à l'époque où le pouvoir-Volonté a surgi pour donner naissance à la Raison ; car les catégories *a posteriori* sont simplement la classification des affirmations réelles et possibles des données préexistantes du Sens. Les impressions faites sur le sujet dans l'état attuitif sont affirmées, et toutes les affirmations possibles sont ensuite généralisées. Ces affirmations possibles des data du sens sont les prédicaments ; et je doute que nous puissions perfectionner beaucoup les généralisations d'Aristote, une fois que nous aurons rejeté celles qui ne sont pas véritablement *a posteriori* dans leur nature, s'il y en a de telles. Je doute qu'il y en ait, à moins que, au préalable, nous n'allions déchiffrer dans Aristote ce qui n'y apparaît pas à la surface. La Relation dans le Temps pourrait être considérée comme comprenant le nexus causal, mais en tant *qu'a posteriori* elle doit être regardée comme ne dénotant que les relations sensibles d'antécédent et de séquent dans le Temps, et rien de plus[1].

Pour éclaircir la notion d'*a-postériorité* en fait de Catégories, qu'on me permette de répéter que la quantité est un datum du sens, et que les quanta aussi sont des data. L'acte d'affirmation convertit le quantum,

(1) Les tentatives faites pour pousser plus loin encore la généralisation des prédicaments Aristotéliciens semblent reposer fréquemment sur un malentendu, et, ou bien elles sont illusoires, ou bien elles introduisent des notions *a priori*. DESCARTES et WOLFF ne distinguent pas entre Catégories du Sens et Catégories de la Raison. (*Note de l'Auteur*).

déjà présent à l'intelligence attuitive, en un quantifié [a quantificate]. Le quantum, comme c'est le cas pour toutes les impressions, est simplement l'objet dans la sensibilité attendant que la Raison exerce sur lui son action. L'animal est attuitivement conscient des catégories *a posteriori* sous la forme particulière [in their particularity], mais il ne peut catégoriser, parce qu'il ne peut affirmer. Elles lui sont présentes en qualité d'attuits-sensibles; l'apparition de la Raison dans l'homme le rend capable d'affirmer, et d'élever ainsi ces simples attuits au rang de connaissance. Par conséquent, les catégories *a posteriori* sont, à parler strictement, la classification d'*attuits* reçus, que la Volonté, à son apparition, subsume et affirme, les érigeant par là en prédicats et prédicables.

Cela étant, nous devons, au point de vue strict d'un Dualisme conséquent, exposer la classification des attuits sur lesquels la Volonté agit à l'effet de les constituer prédicaments. Les appeler Catégories (ce qui signifie attributions) antérieurement à cette action de la Raison, c'est user d'un terme impropre. On pourrait toutefois les appeler pré-catégories.

Mais la Volonté dans la perception accomplit bien davantage que cette simple affirmation du phénomène. La Nature interprétée par les susdites Catégories *a posteriori* serait encore anarchique — serait, tout au plus, un enchaînement de faits. Dans la Forme du Percevoir sont mises en jeu les Catégories de la Raison pure — les prédicats synthétiques universels et nécessaires. Elles transforment la confusion en ordre, et l'ordre, à son tour, en système et en unité organique.

Le processus dialectique dans la Perception consiste dans le mouvement cinétique de la Volonté contenant en elle-même la forme vide de fin et réalisant cette fin — la subsomption d'un objet dans l'unité de la conscience — médiatement, en passant par les moments du milieu exclu, de la négation, et de la raison suffisante. Cette subsomption dans l'unité de la conscience est l'affirmation de *quelque chose de déterminé* [*a determined somewhat*]. Or si nous considérons ce processus primaire, nous verrons que toutes les vraies catégories *a priori* en naissent. Nous trouvons ainsi pour ces catégories l'unité et une construction génétique. Par exemple, la catégorie de la possibilité est simplement le moment du milieu exclu. Le moment de l'être ou de l'exister [being or is-ness] nous fournit l'identité (A = A); et puisque cet exister [is-ness] est donné comme quelque chose de déterminé qui *est*, nous avons la catégorie de l'Essence qui est simplement l'Etre et sa dialectique en son moment final; c'est la « chose en elle-même ». Les catégories *a priori* doivent avoir une unité de genèse, que nous soyons capables ou non d'en faire correctement l'énumération; car la Forme du Percevoir est la Forme de la Raison par laquelle elle saisit et ordonne le sensible. Elle est le réseau [the network] de la raison et de l'univers, qui est ainsi pour nous constitué cosmos.

CHAPITRE II.

PARALLÉLISME DU SENS ET DE LA RAISON.

Nous avons, en union permanente, le *sentiment* de l'être et le sentiment des formes phénoménales, du premier en qualité de fondement des secondes — système de différences s'unissant dans « l'Etre ». (1re Partie).

Le simple sujet a épuisé toute sa fonction dans l'action réflexe qui extériorise ces sentiments et en fait des objets. Ce sujet conscient se met maintenant en mouvement à l'effet de traiter ces objets. Ce déploiement d'énergie cinétique qui jaillit du sujet conscient a toujours été regardé, sous quelque nom que ce soit — raison, intelligence, entendement — comme une activité. Ce que j'ai voulu mettre en évidence, c'est que son activité est activité pure, et que l'essence de la raison ou de l'intelligence est l'activité pure d'une conscience-sujet; ensuite, que ce mouvement pur a, par le fait même qu'il est un mouvement, une fin; une fin formelle, car jusqu'ici il n'y a aucun contenu; et, de plus, qu'il marche à sa fin (fin qui est un percept) par une certaine route ou selon un certain processus qui n'est pas le moins du monde déterminé par les faits du sentiment, mais qui est déterminé par lui-même et en vertu de sa propre nature nécessaire. Ce processus est la Dialectique de la Raison, et il aboutit à un jugement qui prononce l'identité de l'A phénoménal ou synoptique donné par le Sens.

Ce jugement n'est pas du tout chose simple, mais il

est, au contraire, d'une haute complexité. L'identité de la chose avec elle-même est affirmée, A = A : l'être de A est affirmé, A *est* A : le caractère fini de A est affirmé, car le moment dialectique final est détermination, et le processus entier a en vue une détermination; l'objectivité (mais non nécessairement l'extériorité) de A est affirmée, A est *là* (non pas moi, le sujet) comme objet : de même encore, le caractère un de A est affirmé, A est un par opposition à l'expression multiple du reste de l'alphabet du sens : finalement, l'actualité [the « nowness »] de A est affirmée.

La complexité contenue dans l'unité résultante du percept, peut, par l'emploi d'italiques, être manifestée à l'œil :

a est *a* (finitude, détermination).
a *est* a (être de *a*).
a est *a-là* (objet).
a est *maintenant* (temps ou *punctum durationis*).
a est *un* (unité).
a = *a* (identité).

Or, tous ces résultats auxquels aboutit la dialectique sont en fait déjà là dans le *sentiment*. En cherchant un contenu, la dialectique ne fait que les re-découvrir, pour ainsi dire, et opérer leur transmutation, les faisant passer de la forme sensible à la forme rationnelle. On verra ainsi que la raison marche sur des lignes parallèles à celles de la nature (la totalité du sentiment). Par exemple : —

Le *sentiment* de l'être de A est un fait. La dialectique, à son tour, apporte le fait de l'être et le jugement de l'être qu'elle contient implicitement en elle depuis

le moment même où elle a commencé son mouvement : sa première apparition, lorsqu'elle émerge hors de la confusion du sentiment passif, a lieu dans la forme : « A *est* ou A ou B », « A n'*est* pas B » : « A *est* A ».

Le *sentiment* de la similitude de A avec A est un fait, à savoir la similitude qui existe entre la première impression et les impressions subséquentes faites par A sur le sens, et qui rend le chien capable de reconnaître son maître ; cette simple similitude de A dans le Sentiment, le jugement Dialectique la transforme, suivant un processus, en l'Identité de A, l'élevant de l'état de sentiment à la dignité d'une vérité de jugement — d'une nécessité de la Raison.

Le *sentiment* de la finitude des impressions diverses, chacune excluant l'autre, et chacune, comme objet, excluant la conscience comme sujet, ce sentiment est déjà un fait : la dialectique l'élève à la dignité d'un jugement, et affirme la détermination ou finitude de ceci ou cela, A ou B.

Il y a, dans le simple sens, un *sentiment* de « l'actualité » [« nowness »] que la Dialectique élève à la dignité d'un jugement.

Le *sentiment* de la simplicité [singleness] et de son corrélatif la multiplicité est déjà un fait de la conscience : la dialectique affirme, comme acte de jugement, l'*un*, et, par l'un, le plusieurs.

Tant que la Dialectique seule est en jeu, il n'y a aucun jugement d'*extériorité*, mais seulement un jugement d'*objectivité* : l'affirmation d'extériorité étant un prédicament *a posteriori*.

Ainsi la Dialectique vient à l'aide du Sentiment et

marche parallèlement aux phénomènes du sentiment. Mais elle n'est pas fournie par les phénomènes du sentiment. Elle est un mouvement libre jailli du sujet et cherchant un contenu. Si le penseur veut supprimer [cançel] la dialectique en lui-même, il trouvera qu'il avait déjà, dans le sentiment, l'expérience telle quelle de la matière de la dialectique. Bref, il reconnaîtra qu'il a simplement interprété cette expérience et l'a, par un acte libre, convertie en connaissance pour lui-même, et qu'il a, par cette voie, trouvé la raison en elle.

Je puis maintenant apporter de nouveaux éclaircissements à cette thèse en considérant les moments qui sont les *priora* du résultat. Le premier moment dans la dialectique en tant qu'elle est un processus, en tant qu'on la distingue du pur mouvement cinétique initiatif, Volonté, est la Loi de Milieu Exclu; A — l'attuit qui se trouve devant moi comme objet — est ou bien A *ou bien* B (B représentant ici toutes les autres choses possibles, c'est-à-dire équivalant à non-A). Or, la conscience sentante, pré-rationnelle, d'un animal lui présente une variété infinie d'objets finis divers. Devant eux elle se trouve dans un état de confusion, et elle est *poussée* par une impulsion interne ou une affinité naturelle, ou, ce qui revient au même, par le caractère saillant de A — nous pouvons même dire le jaillissement de A — à *aller* à lui, et, ensuite, par quelque autre objet (B) elle est poussée à aller à B, et ainsi de suite; et elle ne peut faire autrement. Il n'y a ici aucune Loi de Milieu Exclu qui opère dans la conscience animale, et il n'y en a aucune qui opère *dans l'homme* en

tant qu'être ***simplement aesthétique;*** mais il y a, indubitablement, une impression de multiples objets et un sentiment (quelque vague qu'il soit) d'alternatives possibles. On peut dire qu'ici la Nature elle-même opère dans les conditions du Milieu Exclu en présentant des objets alternatifs, et en attirant vers *A* et non vers *B*, grâce à son pouvoir d'impressionner plus fortement ***de cette manière*** qu'autrement l'organisme sentant particulier qu'elle a devant elle. Par conséquent, lorsqu'il surgit, le mouvement formel de la Raison opère sur ce qui se trouve déjà exister sous la forme rudimentaire du sentiment — et comme possibilité d'alternatives. En ce sens donc, l'on peut dire que la dialectique n'ajoute à la conscience aucune ***matière*** nouvelle, mais qu'elle se borne à promouvoir, par l'affirmation, jusqu'à les faire participer à la nécessité de la Raison, des impressions qui sont sans liaison et sans signification. Dans le sentiment, la Nature suggère des alternatives, et, jusque-là, le Sens marche parallèlement à la Dialectique; mais la dialectique est un mouvement libre pour rejoindre une nature qui demande instamment qu'on l'interprète [which is clamant for interpretation]. N'y eût-il qu'un atome absolument unique [a unitary atom] présent à la conscience, et, en dehors de lui, rien — la dialectique effectuerait encore son mouvement tel qu'elle l'effectue. Elle dirait : « *Cela* » est ou A *ou* rien; il n'est pas rien, et ainsi de suite.

A son tour, la Négation qui est un moment dans le processus dialectique existe déjà dans le sentiment de l'exclusion mutuelle des divers objets sensibles; mais il n'y a aucun jugement de négation, et, par suite, aucune

nécessité de négation, jusqu'à ce que la dialectique agisse.

Il n'y a rien dans le Sens qui corresponde à la Cause considérée comme prédicat universel. C'est seulement dans les relations entre les phénomènes que le prédicat universel a son correspondant sensible [its sense-parallel], et cela sous la forme d'une séquence dans le Temps.

Généralement parlant, un système de dualisme doit soutenir qu'il y a une logique réelle des choses que la logique formelle de l'esprit reconnaît, et, en la reconnaissant, interprète.

Ce serait chose étrange en effet si l'énergie de la Raison, saisissant l'externe, trouvait que l'une ne répondît pas à l'autre — que le datum du sens résistât victorieusement [defeated] au processus de la dialectique, que le pouvoir plastique de la Raison rencontrât une matière qu'il échouerait à modeler. Il serait également étrange que le datum du sens ne réussît pas à trouver un être qui le connaisse et l'interprète, qu'il demeurât à jamais ce qu'il apparaît à un chien ou à un cheval. Le datum est ***véritablement*** tel que la Raison le connaît — la Raison le connaît tel qu'il est ***véritablement***. Dans les limites de sa sphère, la conscience d'un animal n'erre pas, mais elle est inadéquate à la tâche de la connaissance, de la pensée. Une critique de la connaissance est ainsi une critique des choses.

Il peut donc sembler, un moment, que la Dialectique formelle n'ajoute rien à la matière du sentiment.

Mais, en vérité, la Dialectique y ajoute tout, par le seul acte de transformer le sentiment en connaissance.

La raison-Volonté se porte impérieusement sur le multiple donné dans la sensation, et *affirme* que l'objet qui lui est présenté dans le sentiment est, et doit être, ou A ou non-A. Elle élève l'objet hors de la sphère du sentiment, et elle le présente une deuxième fois et le rapporte à la conscience en qualité d'objet *affirmé*, connu ; et, secondement, cette affirmation, en tous les moments qu'elle implique, est une affirmation de nécessité. Il *est* tel, et il *doit être* tel. L'esprit fini ne peut agir *que de cette manière.* C'est ainsi que la Dialectique renferme non seulement l'interprétation entière de la Nature (Sentiment), mais *le caractère nécessaire de la Nature* comme telle. Ce sont les *res*, les phénomènes, le sentiment, la nature que saisit la Dialectique — non pas à ce titre qu'elle serait elle-même cette nature, mais à ce titre qu'elle est la signification de cette nature, la raison ou le côté-pensée [thought-side] du phénomène, par quoi le phénomène est un *réel* [*actual*]. Comment pourrais-je connaître la Raison dans les choses (supposé qu'elle y soit), sinon dans un acte de raison en moi-même et par l'intermédiaire de cet acte ? Pour la conscience attuitionnelle, ce vaste et complexe phénomène dans l'espace et dans le temps est un réel [actual] grâce à l'Etre qui se trouve en lui et qu'elle *sent* ; c'est là tout ce à quoi l'esprit, en cette phase, peut atteindre. Pour la conscience rationnelle, ce phénomène dans l'espace et dans le temps est un réel [actual] grâce à l'Etre qui se trouve en lui et qu'elle *connaît ;* et non plus seulement grâce à l'Etre qui se trouve en lui et qu'elle connaît, mais grâce à la dialectique entière qui se trouve en lui et qu'elle con-

naît en lui et par lui — grâce à la dialectique qui est son fondement et sa réalité [actuality].

Ainsi le formel de la Raison peut sembler reproduire l'enseignement de l'expérience et ne rien faire de plus, et l'on peut nous refuser le droit de l'appeler à aucun titre *a priori*. Mais, et c'est là un fait positif, tout mouvement de la raison comme telle est pur et formel, et est tout *a priori*; et je suis tenu de suivre et d'enregistrer ses moments de détermination interne comme d'authentiques accroissements apportés à la matière de conscience qui s'est formée en moi indépendamment de mon activité. La dialectique est donc une série synthétique *a priori* d'affirmations; et pourtant la situation est celle-ci : — La Dialectique, prise à part du datum du sens, est semblable à un chèque tiré sur un banquier et dûment signé, mais qui reçoit la réponse : « pas de fonds »; le datum du sens sans la dialectique est un chèque sur une banque où il y a « des fonds », mais un chèque auquel manque la signature.

CHAPITRE III.

LES CATÉGORIES.

A) Catégories de la Réceptivité.

Quels sont donc les percepts dialectiques, les catégories synthétiques *a priori*, les moments nécessaires de la Raison, le fondement nécessaire du réel [actual],

en eux-mêmes nécessaires simplement parce qu'ils constituent le *modus rationis?*

L'on verra, d'après le chapitre précédent, qu'avant d'aborder cette question, nous devons considérer les catégories du Sens ou de la Réceptivité.

Dans cet ordre d'idées, nous avons les traditionnels prédicaments Aristotéliciens. Nous ne nous occuperons pas ici à discuter sur la signification précise et l'authenticité historique de ceux-ci, et sur la question de savoir si tous ont été finalement acceptés par Aristote lui-même. Il me semble que cette discussion présente exactement le même intérêt que toute autre question portant sur les antiquités philosophiques, et pas davantage; et il est préférable de nous servir, jusqu'à épuisement de cette ressource, de ce que nous possédons, comme d'une aide pour établir les prédicaments eux-mêmes.

La chose essentielle à noter, il me semble, c'est que ces catégories sont *a posteriori*, et sont basées sur le résultat ou moment final de l'activité de perception en tant qu'elle s'exerce sur le pur datum du sens. Le point de vue d'où je considère l'Esprit suggère cette interprétation des catégories Aristotéliciennes. En tout cas, il me contraint, vu que je reconnais un véritable datum extérieur agissant sur moi, sujet-conscient, à généraliser le mode de présentation de l'externe à la conscience. Les catégories de l'activité sont implicitement contenues dans la Dialectique et sont *a priori*, naissant par une détermination interne; d'autre part, les catégories de l'impression ou de la présentation doivent, en langage strict, être appelées

des Universaux du domaine du Sens [Universals in Sense].

Il serait vain de prétendre que ce sujet n'est pas un sujet difficile, et que c'est chose aisée de dégager si nettement une catégorie d'une autre qu'il n'y ait pas entrecroisement. Cette idée se présentera certainement à l'esprit du penseur que, de même précisément que les catégories *a priori* sont des moments dans une unité de processus, de même les universaux *a posteriori*, comme universaux d'une pensée extériorisée, sont aussi des moments dans l'unité du processus de l'Esprit universel; et, dans une construction cosmique synthétique, on pourrait faire une tentative pour les présenter sous cet aspect. En attendant, toutefois, ce qu'il nous appartient de faire, c'est de voir ce que le datum offert dans l'expérience vient réellement apporter *en* moi, et de généraliser ses formes. Nous devons nous garder de dépasser l'expérience à la sollicitation de l'impulsion constructive et spéculative.

Or, de même que les catégories *a priori* se trouveront basées sur notre analyse de l'acte de Percevoir, de même les catégories *a posteriori* sont basées sur l'analyse du Sentiment ou de la Réceptivité telle qu'elle est présentée dans la Première Partie. Tout ce qui doit être dit dans ce Traité constitue au moins une unité logique, et repose sur une base très simple.

Nous recevons à titre d'Universaux et nous affirmons :

I. L'Etre.
II. La Quantité en général, c'est-à-dire l'Espace, l'Extension.

III. La Qualité, c'est-à-dire la Quantité ***qualifiée***, par la figure, la couleur, etc., en individus particuliers [single]. Individus ou « êtres » [« ones »] divers.

IV. Le Repos et le Mouvement des individus, c'est-à-dire des quanta qualifiés dont il est fait mention ci-dessus.

V. La Relation des individus :

a) Sous le rapport de la quantité ou de l'espace; le plus grand et le moindre; ainsi que la situation locale — ***Où***.

b) Sous le rapport de la qualité ou du Comment — ***Le Degré***.

c) Sous le rapport de la coexistence et de la succession du mouvement. Cette dernière relation enveloppe la ***Séquence dans le Temps*** et le ***Quand*** [1].

Ces data du sens sont dans le sujet sentant [in sense] et ils sont réflexivement extériorisés par le sujet-conscient : ils sont ensuite généralisés et affirmés par la raison et ils deviennent des prédicaments du réel [real].

Interprétée par ces catégories ***a posteriori***, la Nature serait encore anarchique — serait, tout au plus, une simple réunion et disposition de faits. C'est dans la Forme du Percevoir, qui aboutit au jugement affirmant l'identité de A, que nous trouvons implicitement contenues les catégories de la Raison pure — les pré-

(1) *a*) *b*) *c*) sont la base de la perception de ressemblance et non-ressemblance entre les individus. *(Note de l'Auteur)*.

dicats synthétiques *a priori* nécessaires. Celles-ci transforment la confusion en ordre, et l'ordre, à son tour, en système et en unité organique, et ainsi elles interprètent le monde et constituent la connaissance.

Les catégories *a posteriori* peuvent être nommées les *summa genera* de la réceptivité — la généralisation de ce qui est donné dans le Sens. C'est un fait positif dont témoigne notre histoire, que pas un objet donné dans le Sens ne nous fournit de lui-même toutes les catégories; mais, traité d'une manière appropriée (si on lui fait donner tout ce qu'il contient[1], pour ainsi dire), tout objet peut les fournir. Puisque les *summa genera* sont les généralisations de l'expérience de tel et tel et tel autre objet du domaine du Sens, épuiser leur liste en les appliquant à un objet quelconque serait épuiser tout ce qui peut être dit de cet objet en tant que datum — ou, pour présenter la chose autrement, toutes ses déterminations en tant qu'il est un « quelque chose » extériorisé. Par conséquent, il n'est pas incorrect de parler des catégories comme des *summa genera* d'affirmation possible — tant que tout s'y borne à enregistrer l'enseignement du sens.

La déduction génétique de ces catégories à partir d'un principe d'unité me paraît impossible, du point de vue du Dualisme. Pour le sujet fini, elles ne peuvent être que des généralisations des data du sens, tout simplement parce qu'elles sont données *au* sujet, et non *dans et par* la raison. Une telle tentative de déduction génétique ne serait en conséquence, tout en étant par-

(1) Littéralement : « si on lui fait prendre toutes ses allures ».

faitement possible, qu'un exercice de l'imagination constructive et spéculative; et, par suite, ne serait pas science. L'arrangement des catégories sous quelque conception plus générale, telle que Substance et Accident, est purement logique et extérieur.

B) Catégories de la Perception. — Percepts Dialectiques ou Catégories Synthétiques a priori.

Maintenant, la question se représente : Comment le sujet conscient attuitif procéda-t-il à l'effet de prendre possession des recepts *a posteriori* et de les convertir en percepts, les élevant ainsi du plan du sentiment à celui de la Raison?

Tout comme, dans la question des Catégories de la Réceptivité ou du Sentiment, j'eus à renvoyer le lecteur à la Première Partie, qui traite des faits de passivité réflexe; de même maintenant, dans la question des Catégories de la Perception, je dois renvoyer le lecteur au chapitre qui traite des faits élémentaires de l'activité pure. Il me faut observer le Sujet en tant qu'il fonctionne Volonté, et discerner les moments successifs du mouvement un par lequel il affirme. Les catégories *a priori* ainsi reconnues ne se trouvent pas côte à côte dans l'esprit humain, mais elles sont elles-mêmes le processus de l'esprit en tant que raison — elles constituent la raison. Elles sont une unité de mouvement vivant.

Le premier moment que l'on trouve dans la Dialectique, à savoir la Volonté, n'est pas *in rebus*. Nous ne pouvons le placer dans la nature qu'en l'y plaçant sans donner de raison (exploit spéculatif assez commun), ou

en montrant qu'il est implicitement contenu dans la Cause comme mouvement. L'on ne peut dire que nous saisissions les choses comme *voulues*. Le mouvement-volonté les constitue pour nous, il est vrai; mais il est, comme tel, mouvement pur, et il n'est pas encore, à cette phase initiale, venu en contact avec aucune matière que ce soit, ni avec un contenu de quelque espèce. A ce moment, le sujet-conscient n'est encore qu'en route pour la préhension et compréhension des choses — en route pour reprendre les data qui se trouvent déjà dans le sentiment et subsumer au sujet, pour les connaître, les mêmes data. C'est dans le *processus* de ce mouvement-Volonté, non dans le mouvement en tant que principe initial du processus, qu'on peut découvrir les catégories *a priori*. Lorsque je me jette, pourrais-je dire à ce sujet, sur le divers et le multiple de la matière donnée dans le sentiment, c'est de force que je me fraye un chemin parmi les éléments anarchiques du sens, à l'effet d'atteindre en eux et pour moi-même une fin. Le mouvement est porté par moi *sur* eux et parmi eux. Les mouvements cinétiques ou promoteurs [initiating] qui s'accomplissent en moi fournissent l'*analogie* d'un moment premier dans la constitution de la Nature; mais, en fait, je ne saisis pas la Nature comme « voulue », mais plutôt je *veux* saisir la nature. Placer arbitrairement dans la Nature la Volonté, comme Volonté purement cinétique ou dynamique, ce serait imiter la fausse méthode de certains systèmes, et faire jaillir, d'un coup de baguette magique [to shoot out of a pistol], un principe qui opère des merveilles. Et lorsque nous avons mis là la Volonté,

elle ne se peut plus distinguer d'un simple ***primum mobile.*** Nous devons nous garder des tentations spéculatives.

Le moment dynamique qui existe dans la nature, nous ne le connaissons qu'en tant qu'il est implicitement contenu dans le processus causal ou de médiation, considéré en général. Nous ne devons pas confondre la catégorie *a posteriori* Mouvement (la chose est assez claire) avec le nisus *a priori* ou déploiement d'énergie dans l'Esprit ou dans l'Etre. Ce moment de commencement cinétique [kinetic initiation] — ce nisus dans l'universel objectif — nous ne le constatons en aucune façon, à titre de donnée nécessaire, par l'intermédiaire du conatus ou nisus qui a lieu dans le sujet-conscient (Volonté). Celui-ci est plutôt, lui-même, un cas du fait universel.

La Volonté mise en exercice, ou plutôt le sujet fonctionnant Volonté, aboutit à une détermination : celle-ci est la résultante, l'aboutissement, l'achèvement de la dialectique appliquée à percevoir, en tant que celle-ci est déterminée du dedans d'elle-même, et en aucune manière par les choses avec lesquelles elle a commerce. Mais de plus —

La Volonté mise en exercice et fonctionnant a atteint son résultat après un « ou bien — ou bien », et la forme est la Loi du milieu Exclu — la Catégorie de la Possibilité.

Le moment suivant dans le processus est : *a* n'est pas *b* (non-*a*) — la Catégorie de la Négation.

Le moment suivant est : « *C'est pourquoi* » ; c'est-à-dire que, grâce aux deux moments antécédents pris

comme prémisses et où cette affirmation est contenue, *a* est *a*. C'est là la Catégorie de Raison-Suffisante : Déterminant-de telle manière..

La conclusion est telle que nous l'avons expliquée plus haut, et elle contient la Catégorie de l'Identité, la Catégorie de l'Etre, la Catégorie du Quantum (détermination ou finitude dans la pensée), et la Catégorie du Quale (le déterminé-de telle manière dans la pensée).

D'un bout à l'autre de tout ce processus circule la Catégorie de l'Etre. L'objet *est* ou *a* ou *b* ; il n'*est* pas *b* ; c'est pourquoi, il *est a*. L'Etre est le seul universel. Par conséquent, l'exposition explicite du processus devrait se faire de cette manière : L'Etre est ou bien *en qualité* de *a* ou bien *en qualité* de *b*, l'Etre n'est pas en qualité de *b*, c'est pourquoi l'Etre est en qualité de *a*. Bref, l'Etre Universel est *ainsi* quantifié et qualifié. Plongé comme il est dans l'Etre universel, l'homme ne peut s'en évader ni dans la sphère du Sentiment ni dans celle de la Raison.

Remarquons encore comment la chose est saisie par et dans le mouvement dialectique. Elle (le déterminé) est saisie comme « un quelque chose » possible et comme « un quelque chose » causé. Le processus entier, du commencement à la fin, est un Processus de médiation ou Processus Causal.

Du point de vue d'une conscience en acte [actual] (ou, en général, d'un esprit), la Cause formelle ou qualitative, et la Cause finale ou Fin, et la Cause efficiente (par celle ci nous entendons ici le mouvement ou nisus initiatif) sont toutes des moments dans une unité à la fois d'acte et de pensée. Cela est si manifeste que

même lorsqu'il est question d'un organisme sensible, par exemple d'une plante, personne ne peut séparer, sauf dans la séquence temporelle, le fruit de la potentialité de ce fruit dans la semence. La fin est déjà dans le commencement, et le commencement est dans la fin, et le mouvement initial de réalisation se trouve dans le résultat final en tant que réalisé. De même, dans les catégories *a priori*, si j'ai la Cause et la Fin comme moments, j'ai, implicitement contenu en elles, un commencement — un nisus initiatif.

Ainsi, en appréhendant la Nature comme Causée, et comme ayant une Fin, l'on pose le nisus initiatif; et ce que nous faisons réellement, nous esprits finis, c'est étreindre ou saisir le tout universel comme constitué téléologiquement. Les catégories *a priori* constitutives nous contraignent à posséder toutes choses dans la pensée sous la forme d'un tout reposant sur un fondement téléologique.

Je pense que si nous nous bornons strictement à enregistrer les données *a priori*, le bref exposé ci-dessus en épuise la liste. Nous n'y trouvons pas l'organisme ou l'organisation. Pour celle-ci, la contribution de l'*a posteriori* du sens est nécessaire. Ce sont des complexes qui sont présentés à mon sens, et la condition que je dois remplir pour les connaître est de faire une diathèse du complexe en ses parties et une synthèse de ces parties qui reconstitue le complexe posé devant moi : et, dans cette mesure, il y a connaissance. Mais ce processus lui-même est mis en œuvre sur la présomption qu'elles se combinent en un tout qui est une

unité — la « chose » résultante qui est devant moi. C'est ici qu'intervient la nécessité de la raison qui *a priori* exige simplement, comme fin d'un mouvement, un tout constitué, et rien de plus. Le fait phénoménal de *parties s'agrégeant en un tout qui est une unité* est ainsi nécessairement conçu comme une unité dont les parties sont gouvernées par le tout et se trouvent dans une réciprocité (relation causale) qui détermine le tout comme unité; et c'est ainsi que nous obtenons notre concept d'organisme ou d'organisation.

Par conséquent, la notion d'organisation naît de la combinaison du fait *a posteriori* et de la catégorie *a priori* téléologique.

Ainsi, nous saisissons et interprétons l'expérience comme un système causé et projeté [purposed], reposant sur le fondement-universel de l'Etre, Etre-universel dont toutes les choses sont, par l'entremise de la Dialectique de la Raison, les déterminations. Non seulement ces catégories se présentent à titre de catégories *in rebus*, mais nous ne pouvons par aucun effort d'esprit les construire, pour notre propre conscience-personnelle, comme objet de connaissance, si ce n'est en qualité de catégories *in rebus*.

Nous sommes maintenant en mesure d'énumérer ces prédicats synthétiques *a priori*.

Catégories de la Perception ou Prédicats Synthétiques a priori.

I. L'Etre-Universel (absoluto-infini, et fondement de toute détermination possible).

II. La Possibilité — le Milieu Exclu.

III. La Négation.
IV. La Raison Suffisante (Déterminant-de telle manière).
V. Le Modalité de Détermination de l'Etre[1] [Determined-so-ness of Being] (Essence et Finitude).
VI. L'Identité.
VII. La Fin ou Le But (Cause Finale).

Contenu implicitement en ces catégories :

VIII. Le Nisus Cinétique.
Catégories dérivées : a) Le Nexus Causal; *b*) La Notion d'Organisation.

Le Nexus Causal de *ab* est une catégorie dérivée : il repose sur la Catégorie Causale, opérant au sein d'une série phénoménale et exigeant que *b* soit causé, et sur la Catégorie d'identité qui détermine la synthèse particulière *ab* (voir le chapitre sur la Cause).

D'autre part, ce qui à l'égard du « simple » [« singular »] n'est que le moment téléologique, devient la notion d'Organisation, du moment que c'est un complexe phénoménal que j'ai devant moi.

Il y a certains termes qui ont l'air de dénoter des catégories, mais qui n'en dénotent pas.

Par exemple, la « substance » est simplement l'Etre d'une chose par opposition à la détermination finie phénoménale en quantité et qualité. Le « Sujet » ne naît que comme corrélatif de l'Objet : en lui-même, il

---

(1) In concreto, *quantum* et *quale*. (*Note de l'Auteur*).

est, dans la sphère universelle de l'esprit, de ses formes les plus basses aux plus hautes, simplement ce qu'est la Substance dans la sphère du sensible.

Le résultat général est qu'il y a, *donné* au sujet, un monde extérieur, datum dont les formes sont généralisées dans les Catégories *a posteriori* de la Réceptivité. Ce monde une fois donné, ce Sujet, par un mouvement libre, s'empare, selon un certain procédé qui est un procédé nécessaire, de toute la matière *a posteriori*, en vue de la connaître. Le procédé selon lequel il s'en empare constitue une série de moments qui fournissent les Catégories *a priori*. Et le nouveau résultat obtenu par là est, que le tout de la matière *a posteriori* est nécessairement conçu comme « l'Etre procédant à sa propre détermination causalement et téléologiquement ». La chose individuelle est subsumée telle par moi, et, conséquemment, c'est telle aussi qu'est subsumée la totalité en tant que *système*.

Ainsi se trouve justifiée toute tentative de réduire à une unité les lois empiriques de la nature. Ces catégories interprètent et systématisent la Nature. Car c'est dominés par le mouvement des catégories *a priori*, mouvement inévitable et se déterminant par soi, que nous prenons contact avec les catégories *a posteriori* de la réceptivité, et que, nous emparant de la matière du Sentiment, nous saisissons sous nos prises le monde comme un organisme, dans l'unité finale de la Pensée.

La conception de la nature comme système ordonné et unité organique, nous la trouvons ainsi implicitement contenue dans le simple acte de Percevoir —

l'acte premier et élémentaire de la Raison — acte dans lequel sont enveloppées toutes les catégories *a priori*. En d'autres termes, le réseau [the network] de tout ce qui est, ou peut être, objet de connaissance, est la forme du Percevoir, qui est à la fois raison et raisonnement; car le syllogisme, inductif et déductif, procède médiatement par notions générales positives, tout comme la Perception procède médiatement par négation.

Du commencement à la fin, nous ne prenons connaissance de cet élément formel que dans l'acte de saisir la nature, c'est-à-dire *in concreto*. C'est *dans ces conditions* et non autrement qu'il s'offre. C'est là ce qui fait que cette forme de la pensée est non seulement le réseau de la raison, mais aussi le réseau de la nature elle-même — est constitutive de la nature. Les Catégories n'interprètent pas seulement la nature pour moi; elles interprètent la nature pour elle-même. Le grand Datum qui est en face de moi, qui m'est donné dans le sentiment et par son moyen, est simplement, comme tel, un mystérieux fait en extension, mouvement, et relation qui, en tant que fait, me subjugue spirituellement, tout comme il subjugue finalement ma machine naturelle en la dissolvant en ses éléments. La Nature est le vêtement dans lequel l'Etre-Absolu-Causal Se présente au sens, et dans et sous lequel Il vit et travaille. Notre vision peut aller jusque-là; mais le domaine entier du sentiment semble défier toute réduction à des termes inférieurs à ceux-ci : l'extension, le mouvement, et la relation.

C'est quelque chose toutefois (n'est-ce pas assez?)

d'être assuré que l'extérieur n'est pas simplement un *x* niant ma conscience-personnelle, mais qu'il est, au contraire, la Raison extériorisée; et que, comme raison universelle, il est un avec les moments de ma raison finie. Ma raison finie se porte au dehors pour découvrir *elle-même* dans la nature, et, l'y trouvant, trouve aussi Dieu, comme Etre et Raison.

Lorsque, sous l'impulsion du libre nisus de la Raison, nous aurons finalement atteint la vérité physique — les lois statiques et dynamiques des choses (c'est-à-dire les relations et corrélations) en et par lesquelles l'universelle-Raison s'exprime et vit — nous ne posséderons, même alors, que le plan-géométrique [ground-plan] du monde comme extension, mouvement et relation; mais nous ne serons pas plus proches de Dieu que nous le sommes maintenant, si nous voulons seulement ouvrir nos yeux. La philosophie observe le mouvement physico-scientifique avec un intérêt que le pur physicien ne peut comprendre. Elle désire voir une construction des catégories physiques ultimes. La concentration du regard de l'esprit physico-scientifique sur les conditions physiques le rend malheureusement aveugle pour la philosophie; mais ce n'est que pour un temps. L'antagonisme est ridicule. Mais le métaphysicien doit se rappeler que le phénoménal ne peut être expliqué que par le phénoménal; la métaphysique ne peut l'expliquer. La tâche de la Métaphysique se résume à exposer les formes par lesquelles la Raison libre saisit le tout des choses sous ses prises, et à montrer que celle-ci est *aussi* la forme de l'existence, c'est-à-dire est Raison-universelle. Elle révèle ainsi le prin-

cipe universel sous-jacent au tout et constitutif du tout. La relation qui existe entre cette Raison-universelle et le phénoménal, entre l'Infini et le Fini, c'est en vain que nous tentons de la pénétrer. Nous faisons des conjectures, et, inévitablement, nous nous enveloppons dans des contradictions.

CHAPITRE IV.

LA RÉDUCTION A L'UNITÉ.

Il y a, je le répète, une identité entre la Raison Cosmique et la Raison de l'homme. Nous constatons les moments de la raison *in rebus*[1]. La Forme de la Raison est immanente en la nature, et elle y est immanente avant que je connaisse qu'il en est ainsi, ou que je la trouve en moi-même. Seul entre toutes les créatures, l'homme a conscience de ce qui est immanent en lui-même comme constituant sa raison, et il s'en sert comme d'un instrument pour interpréter l'univers. Ainsi, et à condition de l'entendre de cette manière, la *Ratio essendi* est la *Ratio intelligendi* et *vice versa*. Le processus de l'Esprit Universel est d'abord connu par la dialectique de l'esprit personnel. Mais lorsque nous nous élevons d'un point de vue personnel à un point de vue universel, nous voyons que c'est l'uni-

(1) « Die Logik, dit HEGEL, fällt mit der metaphysik zusammen. » (*Note de l'Auteur*).

versel mouvement-Raison fonctionnant dans et pour le sujet-conscient (comme en tout le reste) que ce sujet-conscient assume à son tour et fait fonctionner dans son libre mouvement-volonté, en vue de saisir dans ses prises la nature comme un tout raisonné. Prenant possession aussi de lui-même, il s'élève au rang de personnalité consciente-de soi. La raison humaine est la raison universelle consciente d'elle-même, soumise à des limitations définies. Dès l'instant où le mouvement-volonté s'engendre lui-même dans un organisme sentant particulier et l'élève à la dignité d'une puissance libre [a free lordship], cet organisme est par là réfléchi sur lui-même, et doit devenir une personne et une raison. Le même Esprit, par conséquent, est à la fois dans la nature et dans l'homme. L'homme est, en sa réceptivité attuitive, un parfait miroir du naturel, et, en l'activité de sa raison, une réplique du rationnel. *Mon* pouvoir-pensant est la pensée-universelle qui est venue se réfléchir en moi comme conscience finie et est devenue moi. Une fois que je vois cela, toutes choses se réconcilient. L'Etre et la Raison ou, pouvons-nous dire, la Raison qui a l'Etre [Beënt Reason] constitue le seul noumène en infinie différenciation. Cela, je le sais bien, est facile à dire; mais mon but a été de le démontrer. Car j'ai montré *comment* il se fait que, pour me servir d'une phrase de Schelling, « la Nature est l'Intelligence visible et l'Intelligence la Nature invisible ». Il y a une véritable Unité.

Par conséquent, chez l'homme, la connaissance de l'Universelle Raison dans la nature est la connaissance

Divine — la connaissance de Dieu, qui est plus proche de nous que « les choses qui sont faites ». La raison de l'homme est une pulsation de l'Universelle Raison, dans laquelle véritablement nous vivons, nous nous mouvons et nous avons notre être. Je ne parle pas le langage de l'émotion religieuse, mais celui du fait sobre.

Notre fonction comme êtres-*connaissants* est d'interpréter la nature à elle-même par le moyen de la raison; et notre fonction comme êtres « agissants » est de réconcilier, en l'universel et par le moyen de l'universel, notre raison particulière avec la nature et les autres esprits finis, considérés comme un tout donné de faits et de conditions.

Mais si je vais jusque-là dans mes affirmations, je ne me laisserai pas entraîner à des expressions vagues d'une généralité retentissante, et je ne me permettrai pas d'identifier, en vue d'obtenir une fausse unité de conception, soit le sujet avec l'objet, soit l'objet avec le sujet. C'est là ou bien abolir l'ego individuel ou bien abolir la nature. La connaissance n'est jamais définitive : elle est une évolution graduelle de l'esprit dans la race humaine et par suite une évolution de la conscience-de soi. Mais la connaissance n'est pas une chose en l'air qui n'est ni vous ni moi, ni aucune autre entité. Eternellement, elle suppose un sujet connaissant et un objet connu, et il n'appartient ni à moi ni à quelque homme de réduire ceux-ci à une unité qui ne soit pas simplement, à mettre les choses au mieux, un parallélisme. C'est assez si nous pouvons voir que le *modus operandi* nécessaire de la Raison finie est le

modus operandi de la Chose — du non-moi. Mais cette Chose n'est pas constituée par moi en elle-même, mais elle m'est donnée et est constituée par moi *pour* moi, c'est-à-dire pour la connaissance, telle que la chose est et existe réellement là [actually there]. Et c'est là le Dualisme.

D'autre part, il est un sens dans lequel le Sujet est l'Objet. Car l'objet-universel pour ma conscience réceptive est la nature, dont mon corps est une partie, et avec laquelle, par conséquent, mon corps a, dans une réciprocité qui ne cesse jamais, des relations infiniment variées. Il n'y a aucune rupture de continuité entre l'organisme de la nature et mon organisme. De plus, cette nature, en tant que déterminée en moi, est déterminée comme une conscience qui, libérée de la prison de la nature, pense la nature, et, la pensant, trouve ce penser même dans la nature. Car l'esprit fini, en constituant la nature pour lui-même, révèle que son propre penser est, en même temps, dans la nature. Ainsi, comme partie de la nature, le corps de l'homme est en continuité avec l'Objet et n'est pas une unité isolée — l'Objet est le Sujet; d'autre part, l'homme, comme ego conscient-de soi libéré de la nécessité de la nature, libère la nature, et le Sujet est l'Objet en tant que Raison douée de l'Etre [Beënt Reason], et est en continuité avec lui. De ce point de vue seul s'offre la possibilité d'une synthèse absolue; mais il ne peut y avoir de synthèse là où il n'existe pas de différences à synthétiser.

En fait, Dualisme signifie finitude et individualité. Toute tentative que ce soit de réduire « l'autre » à l'un

se borne toujours à faire aller cet « autre » silencieusement de conserve avec lui. *On ne l'annulera pas.* L'annuler est annuler la création — *inter alia* annuler vous et moi. Il n'est pas de formule qui puisse nous aider, pas de formule qui puisse sauver la vérité de l'existence tout en la perdant en même temps dans ce qui est, après tout, une illusoire Unité d'Etre. Le Dualisme existe pour Dieu aussi bien que pour l'Homme, avec cette différence que l'esprit de l'homme lui-même et toute la nature sont embrassés dans le Sujet universel, et que tout est *compris dans* le mouvement Divin.

Et pourtant les formes et mouvements qui sont résumés dans les catégories *a posteriori* sont « phénomène », et comme tels le « non »-Etre [the « not » of Being]. Toutefois le « non-Etre » [its « notness »] n'est possible que comme « un quelque chose » *positif*, autre que ce qu'il nie. Et, d'autre part, ce « quelque chose » positif n'est positif que pour autant qu'il contient l'Etre qu'il nie. Telle me semble être l'exacte constatation. Tout ce que je sais, c'est que j'ai devant moi l'Etre dans le phénomène ou en tant que phénomène, expression, extériorisation, l'autre, le négatif : — pareillement, j'ai devant moi le même phénomène etc., comme phénomène etc., *qui est* [*being*]. Le phénomène *est*, l'exister [isness] *est comme* phénomène (espace, mouvement, etc.) : l'Un *est comme* différence et comme individus. C'est le conflit et l'union de l'Etre et du non-être qui me donne le réel [actual]. C'est là le Datum en présence duquel je me trouve. Aussi longtemps qu'on tient que le phénomène, l'individu,

est, on est dualiste : aussi longtemps qu'on tient que l'exister [isness] *est* sous forme de phénomène ou d'individus, c'est-à-dire sous le mode [i. e. through] de sa propre négation, on est idéaliste. Il n'y a aucune inconséquence à soutenir les deux thèses. Il n'existe et il ne peut exister que l'esprit et son extériorisation. Il est impossible de supprimer l'un ou l'autre facteur sans supprimer d'abord tout sentiment, et conséquemment toute pensée. Je conserve le terme à l'ancienne mode « Dualiste » parce que je le considère comme assez juste, et que je doute que l'on puisse en trouver un meilleur. L'Ego est le sommet de la Négation; et pourtant n'*est*-il pas? N'a-t-il pas une existence-pour soi qui est si loin d'être une pure ombre de l'universel — un pur « schein » — qu'elle est le centre d'où je prends la mesure de l'univers et de moi-même, et auquel je reviens, après maintes pérégrinations, pour y trouver la vérité de Dieu?

Toutefois, il sera déjà manifeste pour le lecteur qui a suivi le développement de notre thèse, que le phénomène, tout en étant complètement indépendant de chaque sujet individuel, n'est pas en lui-même indépendant, ne subsiste nullement en-soi, mais a seulement une « existence-pour soi ». Cela est vrai de l'Ego lui-même. L'Un est toujours dans le plusieurs, l'affirmation dans la Négation.

Expliquer toute chose est impossible; mais je tâcherai de montrer plus complètement, quoique cela implique des répétitions, en quel sens nous pouvons dire que le sujet est l'objet.

La proposition : « Le Sujet est l'Objet » pourrait aussi bien s'exprimer en ces termes : « L'Objet est le Sujet », n'était qu'on pourrait entendre à tort que l'Objet constitue le Sujet. De telles phrases sont vagues et demandent à être soigneusement précisées et examinées attentivement.

Le sujet fini *en tant que sentant* est lui-même, pouvons-nous dire avec Aristote, « la forme de tous les sensibles ». Il en est la face-esprit [the mind-side]. Mais c'est seulement en tant que *sentant* que l'Esprit peut être informé de la Quantité, etc.; et non pas en tant que Raison.

Il est encore un sens dans lequel le Sujet est l'Objet, un sens dans lequel on peut dire de l'Objet qu'il est l'activité du sujet. La Nature, aussi bien que l'esprit de l'homme et de tous les autres êtres, est l'extérieur du sujet *universel* — la détermination ou finitisation du sujet universel, — son *modus existendi*. L'*esse* et le *cogitare* sont toujours immanents dans l'*existere* phénoménal. Telle me semble être la véritable et simple transcription de l'expérience. Remarquons maintenant que mon sujet fini est ce sujet universel finitisé — c'est-à-dire enveloppé dans la série de l'Espace, du Temps, etc.; et lorsque mon Sujet déploie son énergie pour saisir dans ses prises l'Objet universel, il le fait suivant un certain mode, mode qui est non pas seulement sa propre dialectique, mais encore est *in rebus* — est la dialectique de ce qu'il saisit dans ses prises — la raison immanente de l'univers. De l'objet donc, comme objet-*Raison*, et non simplement comme être extérieur de Quantité, Mouvement, etc., je découvre *qu'il est*

mon sujet en tant que raison. Le résultat auquel j'atteins par mon acte de penser est donc de me découvrir ***moi-même*** dans l'objet. De m'y ***découvrir*** moi-même, je le répète, et non pas de constituer le fait de la Raison immanente dans sa propre objectivité. Cette Raison immanente est le ***prius*** du sujet fini, et le sujet fini l'interprète grâce à son identité fonctionnelle (non pas personnelle) avec l'universelle Raison immanente. Comment, en effet, la ***ratio mundi*** pourrait-elle être aperçue sinon par la *ratio?*

Le Sujet Universel, en établissant l'objet universel dans l'espace et le temps comme « l'autre » par rapport à lui, n'a pas laissé cet objet lui échapper et ne l'a pas abandonné à lui-même comme un « quelque chose » extérieur et indépendant. C'est l'esprit-universel qui s'extériorise ainsi; et nous avons trouvé que l'Etre-universel est en tout, est répandu à travers tout, soutient tout. Le tout en Quantité, etc., est simplement l'esprit universel ***vivant de cette manière*** [*so living*][1]. L'Esprit-universel apparaît d'abord comme esprit-individuel — esprit se séparant de la nature quoiqu'il soit toujours en elle — *en* elle, mais non *d'*elle — comme esprit-individuel, dis-je, sous la forme du sentiment ou de la conscience. Celle-ci est l'Etre-universel en qualité d'individu qui sent, reçoit et réfléchit l'Objet-Nature qui, pour autant qu'il est simple phénomène, est mort [dead]. Mort, c'est-à-dire mort pour tous, sauf pour le Sujet infini créateur, jusqu'à ce que l'esprit fini, indi-

(1) Le monde du Sens n'est pas, comme tel, la Pensée, mais la Pensée déterminée *de cette manière.* (*Note de l'Auteur*).

vidué surgisse pour lui dire ce qu'il est vraiment en sa qualité de face externe [as the outer] de la Raison immanente qui a l'Etre [Beënt Reason immanent]. A partir de ce moment, Dieu est à la fois senti et connu — l'universel par le particulier, l'infini par le fini, le Créateur par la créature.

La doctrine de Dieu immanent dans la nature et dans l'homme est-elle Panthéiste? Il semblerait qu'elle le soit, à la façon dont l'immanence a été entendue jusqu'ici. La question ne sera pas discutée ici; mais je puis faire remarquer que la doctrine de Dieu immanent comme Etre et *Penser* est, de quelque manière qu'on le pose, un Panthéisme implicite. Mais dira-t-on la même chose d'une doctrine qui conçoit Dieu comme *Pensée* immanente? La Nature et l'homme ne sont pas simplement le Sujet éternel en un processus continuel de *détermination*, mais le Sujet éternel *déterminé*. Le *Penser* éternel est le fondement nécessaire de tout; mais dans le monde et l'homme ce *penser* s'est déterminé en individus, et il est maintenant Pensée. C'est-à-dire que l'Absoluto-Infini a eu à compter avec le fini — la négation de lui-même — et est devenu le fini comme déterminé et passé à l'état de ceci ou cela. Le penser-éternel est le fondement, continu, qui ne manque jamais, de tout; mais la *Pensée* résultante a ses droits propres.

Une telle immanence n'est pas le Panthéisme. Elle peut paraître un panthéisme à des esprits incapables de concevoir la séparation de l'Etre-pensant d'avec sa pensée accomplie, autrement que comme une séparation

spatiale. De tels esprits sont esclaves du Sens. Je m'estime satisfait, en attendant, si le lecteur admet simplement l'Etre-Absoluto-Infini-Causal comme fondement de tout ce qui existe — l'esprit-thèse universelle [the universal mind-thesis]. S'il veut y arrêter sa pensée, il se trouvera bientôt contempler *un* Etre Absoluto-Infini-Causal.

SEPTIÈME PARTIE.

CHAPITRE I.

LA CHOSE. — L'ESSENCE. — L'IDÉE. LA DÉFINITION.

I. Une Chose.

Un agrégat d'unités de sensation qui est venu s'imprimer sur la conscience attuitive est une « chose » dans le monde du sens. Mais *cette* chose, ainsi que nous l'avons dit fréquemment, doit être appelée une totalité seulement; et, du point de vue du sujet sur lequel elle s'est imprimée, une synopsis dans la sensibilité. Même lorsque la totalité est pour la première fois *perçue* comme un objet unique niant les autres objets, ses parties sont encore à l'état de synopsis vague et attuitive dans la conscience du sujet percevant (maintenant) rationnel. La différenciation des parties, à laquelle la Volonté est poussée immédiatement ensuite par une nécessité interne, transforme l'agrégat de qualités ou la synopsis en une synthèse, qui n'est plus désormais une simple totalité, mais une unité dans la perception — un concept-sensible individuel. Lors même que nous avons épuisé sur l'objet les Catégories *a posteriori*,

nous n'avons encore qu'une synthèse dans le sens — un concept-sensible. Sans doute, nous avons accompli un progrès considérable dans la connaissance de la chose qui nous est présentée, mais nous ne la connaissons pas encore. La réunion en une somme de ses qualités sensibles n'est pas la vraie « chose ».

C'est maintenant aux Catégories *a priori* à entrer en scène. Elles ont, il est vrai, été présentes à l'état implicite dans la perception et la conception, mais elles n'ont pas encore opéré avec conscience d'elles-mêmes. Elles nous disent maintenant que l'objet *est*, qu'il existe comme une fin en et pour lui-même, et qu'il atteint cette fin en tant que causé. C'est-à-dire que les parties sont inter-dépendantes; qu'il y a une fusion ou (plus correctement) une corrélation de parties déterminée-*de manière* à réaliser la chose. Cette réciprocité interne des parties est pensée inévitablement sous la pression des formes dialectiques *a priori*.

L'unité n'est plus désormais une simple synopsis, n'est plus désormais une simple synthèse de qualités — un simple composé; mais un complexus, effectué sous la pression des Catégories *a priori*, de parties en relation mutuelle, inter-dépendantes, réciproques. La « chose », aussitôt que les Catégories *a posteriori* et *a priori* ont les unes et les autres reçu en et par elle leur plein contenu, est *connue*, et, par conséquent (en conformité avec l'étymologie), nous pouvons dire que le concept est devenu maintenant la *notion*. La notion est vraiment la « chose » (il va sans dire que la chose ne cesse pas un instant d'être *là*, subsistant en dehors de moi). La notion est l'unité raisonnée de la syn-

thèse. Tous les moments de la dialectique sont enfermés au sein de [are shut up within] l'objet ou de la chose.

Ainsi notre connaissance a différents degrés, et elle doit toujours être provisoire, quoique gagnant continuellement en richesse, jusqu'à ce que nous ayons finalement donné leur contenu et aux Catégories *a priori* et aux Catégories *a posteriori*. Dans l'intervalle, ce qui est connaissance pour un homme est ignorance pour un autre homme; et il en sera ainsi jusqu'à ce que la science physique ait reçu son achèvement.

L'inter-relation et la réciprocité des parties, nécessaires à la constitution d'une « chose », nous révèlent que la fusion que nous appelons le « tout » n'est connue que par les parties, et les parties, pareillement, par le tout. C'est-à-dire que la « chose » est un organisme. Même les conditions dynamiques et chimiques qui constituent une pierre sont, d'un point de vue philosophique, organiques.

La « chose » donc en tant que *datum* est, pour ainsi dire, le produit des Catégories *a posteriori*; en tant que *connue*, en tant que la notion, elle est le produit des Catégories *a priori*. Mais je voudrais redire, *usque ad nauseam legentis*, que les Catégories *a priori* sont connues d'abord, et connues seulement, *dans la chose*, sont connues à titre de contenu véritable de la « chose » ou de contenu recélé en elle [as veritable content of, or within, the « thing »]. Elles sont formelles, il est vrai, mais cela signifie seulement qu'elles sont, et sont possibles pour nous, grâce au pur mouvement de la Raison. Elles sont la pensée qui, passant d'abord en

nous, émane ensuite de nous, non pour être imposée au phénoménal, mais pour être découverte en lui, en ce phénoménal qui, pris conjointement avec cette pensée ou ce penser, est le réel intégral [the actual].

L'on peut dire encore que la chose est un système de prédicats organisés, et comme telle une entité indépendante (*an sich*) : et pourtant, elle n'est pas indépendante (au sens strict), attendu qu'elle est dans et par la dialectique universelle, et, de plus, en réciprocité universelle avec tout le reste.

II. L'Essence de la Chose. [1]

Nous pouvons nous supposer avoir, par un processus d'analyse et de synthèse continues, atteint la Notion. Mais la volonté, qui ne connaît pas le repos, n'est pas encore satisfaite; elle cherche toujours la différence. La chose est là, et sa notion est ici; mais la chose, selon sa notion, subsiste à titre de partie, elle-même, de la totalité de la nature. Il y a, dans la vérité ultime d'une chose, non pas simplement ses parties et leur inter-réciprocité, par lesquelles elle se constitue, mais il y a aussi ses infinies relations au tout plus grand de l'existence réelle [actual] (ou, en ce qui la concerne, de l'existence possible.)

Et c'est ici, il me semble, que se présente la question, tant débattue, de l'*Essence*.

« L'Essence » est une des catégories *a priori*. Voici

(1) En traitant ce sujet je dois supposer que le lecteur ne perd pas de vue les chapitres sur la « Généralisation », etc. (*Note de l'Auteur*).

comment elle naît : — Le mouvement dialectique de Perception se termine en l'appréhension et la subsomption de « l'être-déterminé-de telle manière-et non autrement » d'un objet. C'est là l'essence d'un objet. Mais « le déterminé-de telle manière-et non autrement » est la Notion de cet objet — son signalement achevé. Par conséquent l'essence d'un objet est la Notion de cet objet — sa modalité de détermination [its determined-so-ness] dans sa totalité.

Dans la catégorie de l'Essence sont enveloppés deux moments — le *est* ou moment positif, et le *n'est pas* ou moment négatif. Le moment de négation dans la Dialectique nécessite la relation négative ; le « déterminé-de telle manière » auquel aboutit la Dialectique contient le caractère positif de la chose relativement à elle-même. La négation est d'une souveraine importance, si ma somme de connaissance doit continuer à s'accroître par différenciation. A la lumière de la Catégorie, donc, métaphysiquement et réellement, l'Essence est identique à la Notion.

Mais la modalité déterminée de l'Etre s'exprime sous la forme d'un complexe concret, et la question relative à l'essence du phénomène visible vient s'imposer à nous, en tant que celle-ci est distinguée de certaines qualités variables qui n'ont que peu, ou n'ont pas, d'importance. Qu'est ce par quoi la chose posée devant moi est ce qu'elle est — son *quantum* et son *quale?* Le concret total qui se trouve devant moi est esprit et matière (phénomène) : en tant qu'esprit, l'essence du concret considéré est épuisée dans le déterminé-de telle manière [the determined-so] ; mais dans la mani-

festation, sous des conditions finies, de cette détermination, j'ai des faits d'espace et de mouvement, j'ai un complexe ; et l'expérience m'oblige à reconnaître une possibilité de variation qui n'affecte pas la « chose ». La question de l'essence, à cet égard, se représente.

1) Ici nous rencontrons d'abord l'usage populaire du mot, qui est aussi l'usage logique.

Toutes les choses ont une plus ou moins grande communauté de propriétés, et nous cherchons en chaque chose (obéissant à l'impulsion qui dans la perception nous porte à différencier) à détacher cette propriété qui, quoiqu'elle ne soit qu'un seul élément dans la notion ou l'essence réelle (d'un point de vue cosmique) de la chose, *fait pourtant office de négation* [*negatives*] à l'égard de toutes les autres choses, et cette propriété nous l'appelons sa propriété essentielle ou son essence.

L'élément négatif dans la notion « Homme », par exemple, l'élément qui le différencie de tous les autres animaux, est la rationalité. Mais la rationalité n'épuise pas la série infinie des déterminations qui constituent l'homme en tant qu'être réel [as a real] et en tant que connu et en tant que « déterminé-de telle manière ». La rationalité est l'essence de l'homme, il est vrai ; mais j'entends simplement par là que dans l'homme l'élément qualitatif, qui nie tout le reste en dehors de l'homme, est « la rationalité ». L'essence est ici l'essence logique. Jusqu'ici, donc, lorsque je dis que l'essence ou la qualité essentielle de l'homme est la rationalité, je ne fais qu'isoler et mettre en relief cet élément positif dans la notion qui nie toutes les autres choses. Il peut toutefois y avoir plus d'une caracté-

ristique qui nie tout le reste. En ce cas, la synthèse dans la pensée de la somme des différences — des relations négatives à l'égard de tout le reste — constituerait l'*essence* de la Notion.

Par conséquent, l'Essence, dans son usage populaire et dans son usage logique, n'est pas ce « sans quoi A ne serait pas A », car c'est là la Notion, l'essence *réelle* [*real*], — mais « ce par quoi A étant A n'est *pas* B ou C, etc ». Et nous aboutissons là à une formule qu'on reconnaîtra d'un bon usage comme définition de l'essence. Une « chose » « est-de telle manière ou déterminée-de telle manière, et non autrement » [is « being or determined-so, and not otherwise »]; et nous pouvons dire que, lorsque nous parlons de l'essence logique, nous mettons simplement en relief le « non-autrement », parce que c'est là que gît la relation négative à l'égard de *tout le reste.*

Et cette explication de ce que nous entendons par l'essence d'une chose trouve un appui dans l'usage vulgaire du terme essence comme signifiant simplement différence, lorsque nous parlons de choses de la même classe: par exemple, « l'essence » d'une pensée « noire » est sa différence « essentielle » d'avec les autres pensées — à savoir, sa couleur noire. En d'autres termes, son essence est sa relation négative à l'égard des autres pensées; mais c'est seulement comme étant d'abord une relation positive qu'elle peut être une relation négative.

2) *L'Essence d'un Concept-Abstrait.* — Considérons cet *ens rationis*, un concept généralisé ou abstrait, par exemple « Homme » ou « Cheval ». La synthèse des

qualités communes aux individus d'une Classe ne peut manifestement (selon l'explication ci-dessus) avoir aucune « essence » dans le sens populaire ou le sens logique : le terme est inapplicable. Car le commun ou général est *lui-même* la synthèse des caractères essentiels d'une série d'individus. Lui-même pose et épuise la relation négative de différence, et il est, relativement à la série des individus, l'Essence.

3) *L'Essence d'un Percept-Abstrait.* — A son tour, l'essence d'un objet singulier abstrait, par exemple d'un percept, tel que « rougeur », est le percept lui-même pur et simple.

4) *L'Essence d'un Individu.* — Les emplois examinés ci-dessus du terme « essence » recèlent et suggèrent la vérité concernant l'essence de l'individu concret. Car par cet emploi que nous faisons du mot en l'appliquant à un objet complexe, nous disons virtuellement qu'il y a une synthèse de propriétés en A, et que, aussi longtemps qu'il existe *comme* cette synthèse, il reste A : ce qui est dire qu'il peut se permettre certains changements et pourtant rester « essentiellement » ce qu'il est et *était*. C'est là la conclusion du simple sens commun, et c'est une conclusion juste et valide. Mais comment l'expliquer en présence du fait que « l'essence » a été identifiée plus haut avec « la notion » dans sa totalité? La réponse se découvre dans la forme de la Dialectique, qui nous force à saisir une « chose » comme une « unité causée, synthétisée, organisée, de parties ». Chaque individu, en sa qualité de résultat d'un mouvement causal de détermination ou de différenciation, est *lui-même* tant que se maintient cette

synthèse causale, quels que soient les changements indifférents à l'égard de cette ***synthèse causale*** des parties qui puissent avoir lieu en lui. Bref, c'est le processus ou fonctionnement causal au sein de la chose qui est nécessairement (sous la pression de la dialectique) conçu par nous comme la vraie « chose » — tout le reste étant indifférent et variable. Le but que vise tout penser, en ce qui regarde l'individu, est précisément cette « essence ».

Cette « essence » est le véritable fondement ultime; elle est ce par quoi la chose non seulement est elle-même, mais nie tout le reste. C'est cette différenciation de fonctionnement dans le fini du temps et de l'espace qui est la manifestation première de la propriété de « déterminer-de telle manière » inhérente à la Dialectique de l'Etre [the determining-so of the Dialectic of Being].

Ainsi, « l'essence » qui, relativement à l'universel, l'Etre, et au sein de celui-ci, est cause finale, relativement à l'objet complexe donné dans le sens est cause-fondement. Il est manifeste que nous ne pouvons jamais atteindre à la notion finale et vraie d'une chose concrète, tant que nous n'avons pas « l'essence » de celle-ci.

III. L'Idée.

« L'Idée » est simplement « l'Essence » dont on a fait une hypostase [hypostasized], et ceci s'applique à toutes les acceptions du mot Essence, à l'exception de celle où nous l'identifions avec la « Notion ».

Nous disons que nous avons *l'idée* d'une chose lorsque nous dégageons et mettons en relief la manière

d'être [the so-ness] d'une chose en ses relations négatives — ce par quoi A est A en tant qu'*opposé* à tout le reste. La notion de tel ou tel homme est la totalité qui le constitue à titre positif et négatif : l'idée de tel ou tel homme, comme homme, est la rationalité — ce par quoi il soutient une relation négative à l'égard de tout le reste. L'idée, donc, est « l'essence », seulement nous maintenons à présent l'essence à part dans la pensée, sous la forme d'un « quelque chose ».

a) *L'Idée par rapport au Percept-Abstrait.* — La Forme du percevoir est un effort incessant pour parvenir à poser d'un percept qu'il *est* [to get at the is-ness of a percept as...] comme « déterminé-de telle manière et non autrement » — pour voir ce par quoi il est ce qu'il est en tant qu'il *n'*est *pas* les autres choses : en d'autres termes, c'est une recherche de l'essence. Dans la région des purs *percepts*, essence, notion, et idée sont nécessairement synonymes, car il n'y a de percepts que *de singulis*. Toute la différence gît en ceci, que l'idée est l'essence transformée en hypostase, comme un *ens rationis* — par exemple : l'idée (comme nous disons) d'une ligne ou d'un point.

Une ligne mathématique est une longueur sans largeur. Il est, naturellement, impossible à l'esprit humain, quelque loin qu'il aille dans la voie du minimum, de se donner l'image d'une ligne qui n'ait aucune largeur, ou d'un point qui n'ait aucune grandeur. C'est là la question de l'infinie divisibilité. Mais il n'est pas impossible de *penser* une ligne qui ne soit que longueur. Ici, comme dans le cas des concepts abstraits

et des percepts abstraits, la Volonté dégage une certaine qualité (ou certaines qualités) inhérente à un objet-sensible, et l'affirme (ou les affirme) à l'exclusion de toutes les autres; ce n'est qu'un cas d'abstraction. Il n'y a non plus aucun *minimum visibile* (ou *imaginabile*) qui soit sans grandeur : mais je puis abstraire, et affirmer, la simple position comme un point d'origine sans grandeur. La Géométrie, même dans ses plus simples percepts, est une science de Raison — une science idéale, c'est-à-dire une science de l'idée. Lorsque je projette ses abstractions dans l'espace et que je les construis, les figures que je trace ne sont qu'approximativement correctes; et, tout en raisonnant avec leur aide, j'élimine par la pensée tout élément sensible au moment même où j'en fais, ou semble en faire, usage.

La Volonté, une fois qu'elle a, sur le stimulus de la forme de fin qui pousse à une diathèse continue, pénétré dans la sphère de quelque objet, qu'il soit concret ou abstrait, le poursuit sans relâche et le harcèle jusqu'à ce qu'elle l'ait isolé et l'ait saisi en lui-même tel qu'il est vraiment. Elle est ainsi mise en état d'affirmer *ce* par quoi l'objet est ce qu'il est — son essence en tant qu'objet positif et négatif (la notion) —, et ce n'est qu'alors qu'elle se repose. La forme vide de fin a reçu son contenu. Dans le cas d'un objet singulier [a singular] ou d'un percept, essence et idée sont, manifestement, une seule et même chose [1].

(1) HUME nous dit que si l'extension est infiniment divisible (ce qu'elle est certainement pour la conscience), nous ne pourrions pas concevoir un point ou une ligne — c'est-à-dire que, en imaginant réellement un point comme l'extrémité d'une ligne, nous

Lorsque nous développons en mots notre pensée de l' (essence ou) idée d'une ligne, nous l'appelons une définition. Une fois celle-ci obtenue, nous pouvons procéder par voie de démonstration nécessaire sous les lois d'Identité et de Contradiction. Nos démonstrations sont alors nécessaires, c'est-à-dire analytiquement nécessaires.

Il en est de même des axiomes d'égalité, etc., qui sont simplement des perceptions concrètes élevées, par la force de la Raison, à la dignité de l'*idée*.

b) *L'Idée par rapport au Concept-Abstrait.* — Les percepts qui, donnés d'abord *in concreto*, entrent dans un concept-abstrait ou général (par exemple « homme », « cheval ») ne sont pas, lorsqu'ils sont pris ensemble comme un *ens rationis*, l'essence de tout individu possible. Ils ne sont pas ce par quoi un individu est ce qu'il est, mais seulement ce par quoi une certaine classe

---

verrions le point en question se morceler du coup en parties et continuer à se morceler *ad infinitum*, et qu'ainsi l'extrémité d'une ligne serait inconcevable. C'était là une conséquence nécessaire de la thèse philosophique de HUME. Il suffit, il me semble, de répondre que lorsque nous traitons de points, lignes et surfaces mathématiques nous n'avons pas le moins du monde affaire à l'extension comme fait concret, que l'imagination est entièrement exclue de la scène — que ce avec quoi nous sommes aux prises, c'est une chose de pensée que nous avons (en poursuivant, ainsi qu'il a été expliqué plus haut, jusqu'à sa fin un percept abstrait concret) créée nous-mêmes du concret. « Un point est une position sans grandeur » : c'est là un produit de la raison ; le sensible ou l'imagination du sensible n'a ici aucune place. Il en est de même de toutes les idées fondamentales de la Géométrie. *(Note de l'Auteur).*

ou espèce d'individus sont synthétisés dans l'unité de la pensée. En d'autres termes, ces percepts, dans leur union, sont l'essence de l'*espèce* ou *classe* qui est constituée par eux, et ici essence et notion sont identiques. « L'idée » ou l'essence d'un arbre particulier ne nous est pas réellement présente lorsque nous pensons le concept-abstrait « Arbre », mais seulement l'idée ou essence de la classe que nous-mêmes avons constituée par voie d'analyse et de synthèse. L'idée, donc, est simplement ici l'hypostase de l'espèce généralisée ou de la classe, et elle lui est coextensive. Bref, l'idée, par rapport au concept généralisé, est l'εἶδος dont on a fait une hypostase; et Platon lui-même ne peut s'empêcher de passer et de repasser d'un terme à l'autre.

c) L'Idée par rapport à l'Individu. — L'idée d'une chose concrète particulière est simplement l'essence de cette chose, dont on a fait une hypostase (voir plus haut).

Sur ces questions qui s'entremêlent — le Concept Général, l'Espèce, l'Essence, l'Idée — les esprits des métaphysiciens se sont exercés depuis plus de deux mille ans, et non sans de bonnes raisons. Si nous acceptons les conclusions données ci-dessus, la seule question qui pourrait maintenant appeler la discussion, consisterait à nous demander le rapport précis de l'Abstrait général ou εἶδος à l'Essence ou l'Idée d'un individu, afin que nous puissions voir comment il en vint à jouer un si grand rôle dans le débat philosophique; et sur ce sujet je dirai quelques mots.

IV. L'Essence (*Suite*).

Rapport du Concept Général à l'Essence d'un Individu. — L'essence d'un concept-général est la synthèse totale elle-même ; et l'essence d'un objet singulier [a singular] ou d'un percept (qu'il soit particulier ou général) est le percept lui-même. Quant à ce qui regarde le concept individuel, — une chose, nous trouvons qu'il n'y a, d'un point de vue cosmique, aucune différence entre la Notion et l'Essence. Le terme « essence » employé comme synonyme d'« idée » et logiquement, dénote l'isolement et la mise en relief (pour des fins logiques ou populaires) des éléments négatifs de la chose considérée en relation. A l'égard de l'*individu*, essence et idée signifient cette négation qui différencie (et qui est elle-même, naturellement, quelque chose de positif), conçue non pas comme une qualité ou un prédicat, mais comme le processus causal qui fonctionne dans la chose [as causal functioning in the thing].

J'ai dit qu'essence et idée, comme termes synonymes, mettent simplement en relief cette partie de la notion d'une chose qui signale ses relations *négatives* aux autres choses. Et je crois que ceci peut nous aider à dégager de la complexité de la pensée la relation d'un concept-général à l'essence des choses particulières comprises sous ce Concept — problème commun au monde ancien et au monde moderne. L'εἶδος est l'idée ou l'essence — de *quoi?* Chaque vache, par exemple, d'entre la multitude des vaches qui ont existé ou existent est dite différer « essentiellement » de toute autre.

La différence « essentielle » entre le concept-sensible particulier et individuel, vache *a*, et vache *b*, est (il se peut) dans la *longueur* de son poil ou la *couleur* de son poil ou dans tout autre caractère qu'il vous plaira. Elles diffèrent « essentiellement »; mais on dit aussi qu'elles sont « essentiellement » *semblables*, en tant que chacune a en partage une certaine synthèse de caractères que j'ai découverts et que j'ai liés par la pure force dynamique de la Volonté, synthèse que j'appelle un concept général. Ainsi les vaches sont en même temps essentiellement différentes et essentiellement semblables. En disant qu'elles sont essentiellement différentes, j'affirme en sous-ordre [I sub-affirm] leur essentielle ressemblance, et en disant qu'elles sont essentiellement semblables, j'affirme en sous-ordre leur essentielle différence.

Considérons maintenant ce concept-général ou εἶδος dans son rapport aux *individus* eux-mêmes d'un groupe ou d'une classe, à l'effet de pouvoir découvrir la raison qui nous fait employer le concept-général comme représentant, en un certain sens spécial, l'*essence* de chacun.

Je suis un second Adam dans un second Eden, nommant les bêtes, et j'ai déjà conquis le concept « animal » par mon expérience des poissons, des reptiles, et des oiseaux. Voici qu'aujourd'hui passent devant moi en files des moutons, des chèvres, et des vaches, et ils me donnent une foule de sensations nouvelles. Je vois qu'ils sont des animaux, mais dissemblables de ceux d'hier, et je donne pour nom à la

multitude leur qualité commune la plus saillante — « quadrupède ». Supposons que je me tienne pour satisfait : j'ai alors un percept qui est un percept-général parce qu'il se rapporte à une multitude d'individus. Je suis maintenant fondé à dire que la caractéristique essentielle des animaux d'aujourd'hui comparés aux animaux d'hier est « la qualité de quadrupède » ; mais cette qualité n'est pas plus de l' « essence » des moutons et des chèvres et des vaches que toute autre qualité possédée par ces animaux. Une observation nouvelle m'autorise à dire qu'ils sont aussi *mammifères* et *herbivores*. Mon percept-général est devenu maintenant un concept-général — une synthèse de qualités ou de percepts qui *comme synthèse* a rapport à une pluralité [has a plural reference]. *Chaque* animal a maintenant cette synthèse de caractéristiques, quelques autres qualités qu'il puisse ou non posséder. Mais même cette synthèse n'a pas plus à démêler avec « l'essence » de chaque animal que le percept général singulier « quadrupède » n'avait à démêler avec elle. Elle est simplement une sommation de certaines qualités que chacun possède conjointement avec une multitude d'autres non mentionnées.

Et pourtant je dis à bon droit que cette synthèse de qualités distingue la multitude variée qui s'offre à moi des autres animaux vus et nommés jusqu'ici, et est ainsi leur essentielle synthèse (ou la synthèse qui leur est essentielle) *en tant que groupe.*

Précisément donc comme, dans le cas d'objets individuels, — l'essence d'une pensée noire est le percept singulier *couleur noire*, et celle d'une bille rouge de

billard, *couleur rouge*, en tant qu'opposées aux autres pensées et aux autres billes de billard; précisément comme, ensuite, « l'essence » d'une multitude d'objets est le percept singulier « qualité de quadrupède », ressemblance commune sous laquelle ils sont groupés ou classés comme étant ce par quoi ils sont opposés à, ou différenciés de, tous les autres animaux (observés jusqu'ici); de même maintenant, la synthèse de percepts, c'est-à-dire le concept-général, combinaison de ressemblances sous laquelle ils sont à présent groupés, est appelée l'essence du groupe ou de la classe parce qu'elle donne la somme des différences de chaque objet de cette classe en tant qu'opposé à tous les autres objets. En fait, j'emploie les termes « essence » et « essentiel », maintenant comme précédemment, pour signaler ou mettre en relief la négation des autres objets par le groupe d'objets qui est devant moi — négation qu'ils manifestent en commun. Mais la somme des qualités ou des percepts qui constituent la synthèse n'a pas plus à démêler avec « l'essence » de chaque individu de la classe relativement à lui-même que les *autres* qualités que j'ai déjà notées, ou que je puis par la suite découvrir, en chacun d'eux.

Lorsque je dis : l'essence du concept-général « Vache » est *a*, *b*, *c*, etc., je dis ce que je veux dire, à savoir que *a*, *b*, *c*, etc., constituent l'essence *du concept-général* — sa notion; et en tant que sa notion, sa totalité. Mais un paralogisme s'introduit du coup lorsque je m'aventure à dire : « l'essence » d'une vache particulière est *a*, *b*, *c*, etc. Les qualités *a*, *b*, *c*, etc., ne sont « essentielles » qu'à la constitution de tout objet particu-

lier qui demande à être admis dans « la classe » déjà constituée. Relativement au concept-général le terme « essence » s'emploie à tort, car *a*, *b*, *c*, etc., est la *totalité* du Concept ou la Notion, et dans une totalité il n'y a rien à mettre en relief. Relativement, d'autre part, à chaque individu compris sous le concept-général, ce concept ne donne pas plus d'information sur l'essence de l'individu considéré que les autres qualités non encore dénombrées qu'il possède, quelque loin qu'on suppose que soit allée ma connaissance. L'essence d'*une* vache veut dire simplement : la possession par un animal individuel d'une synthèse de certaines qualités (quoi qu'il puisse posséder d'autre) qui lui donnent droit à l'appellation de Vache.

En fait, jusqu'ici, nous sommes manifestement dans une sphère purement logique, en tant que distinguée d'une sphère métaphysique. Le processus de généralisation est un moyen presque mécanique employé sous l'impulsion synthétisante de la raison pour abréger et faciliter le processus du penser : il consiste à ériger des arsenaux de réserve temporaires et des postes de signaux à mesure que nous poursuivons notre marche dans le pays de l'ennemi.

Et pourtant, il doit sûrement y avoir quelque chose de plus à dire pour la justification de l'histoire des batailles qui se sont livrées autour du drapeau de l'εἶδος etc., et qui ont ébranlé le monde. L'explication gît, il me semble, dans l'importance de l'artifice intellectuel des termes généraux. La synthèse de percepts est une synthèse de ressemblances dans un groupe d'individus, ressemblances qui *dans leur combinaison* con-

stituent la « différence » du groupe considéré d'avec les autres choses. Bref (comme je l'ai dit fréquemment plus haut) l'Essence, dans son usage historique, n'est distinguée de la totalité de la Notion d'un individu qu'en tant qu'elle signale ostensiblement ou met en relief les relations ***négatives*** de l'individu (ou d'une classe d'individus) à l'égard de tout le reste ; — les relations négatives ultimes étant le processus causal spécifique qui fonctionne en lui [its specific causal functioning].

Par conséquent, l'importance du général ou de l'εἶδος consiste en ceci — qu'il est toujours un acheminement vers les relations ***négatives*** d'un individu, relations négatives dont la somme constitue sa différenciation. La synthèse de ressemblances contenue dans le concept-général est, *comme synthèse,* une explication valable de chaque membre d'une classe d'individus, et comme telle, peut être employée à titre d'essence provisoire de ceux-ci. Elle nous aide ainsi à avancer vers la diathèse finale de l'individu.

V. La Définition.

Le mot Définition s'emploie en deux sens. Dans l'un, il équivaut à limitation ou détermination, qui désigne simplement le processus formel du connaître. Après avoir accompli ce processus, quoique partiellement, et fixé son résultat par un signe ou un symbole — que ce symbole soit, par exemple, *rhinocéros, état* ou *piété,* nous pouvons avoir à définir ces termes pour quelqu'un qui, ne nous ayant pas accompagnés

dans le processus de détermination, a une conception inadéquate et confuse de ce que ces termes contiennent en fait de dénotation et de connotation. Définir, en ce second sens qui est le sens ordinaire, c'est simplement déployer l'implicite — faire apparaître et exposer à la vue les déterminations qui constituèrent originellement notre connaissance. Il est manifeste qu'ici nous ne déterminons pas, mais ne faisons que détailler les déterminations déjà faites. Il semble ainsi que nous soyons occupés à définir un *terme*, qui est un son ou signe mort, dépourvu de sens : en vérité nous sommes occupés à définir *la chose signifiée* par le terme. Aucune définition d'un terme comme tel n'est possible. Le terme lui-même est une étiquette sans vie. Nous rappelons simplement ce que le terme symbolise.

Toutefois, l'histoire naturelle de la dénomination n'a pas été adéquatement présentée plus haut. Après avoir plus ou moins clairement perçu une ou deux caractéristiques saillantes, nous nous hâtons, et nous nous hâtons prématurément sous la pression de l'impulsion à articuler, de fixer par un mot la réalité [reality] objective. Notre connaissance peut jusqu'ici n'être guère qu'illusion : elle est certainement inadéquate. Nous employons ainsi des noms que nous avons prématurément frappés, et nous les faisons passer comme une monnaie intellectuelle et morale qui a cours, alors qu'ils sont et ne cessent d'être un métal vil. De là toutes sortes de maux intellectuels. De là, encore, la constante et légitime demande que nous faisons à nous-mêmes et aux autres de définir les termes. De là,

aussi, le fait que définition qui est, à strictement parler, simple déploiement de l'implicite, est employé comme équivalent de *connaissance* exacte — détermination *ab initio*. Comme presque tout notre héritage intellectuel existe dans la forme cristallisée des mots, la définition exacte, dénotée et connotée par eux, est la condition essentielle que nous avons à remplir pour entrer en possession de notre fortune. Tant que nous ne l'avons pas fait, nous sommes semblables à des hommes qui ont reçu leurs titres de propriété, mais n'ont pas encore vu leur propriété ou n'en ont pas encore joui.

Nous voyons ainsi de nouveau comment naît l'opinion fallacieuse que la définition est définition de termes ; en fait, il n'en est rien.

Les Logiciens nous disent que la Définition se fait par le genre (*genus proximum*) et la différence (*nota specifica*), et que les deux ensemble constituent l'essence. A coup sûr, la définition, à ce degré, indique suffisamment, dans la plupart des cas, les lieux intellectuels où réside [the intellectual whereabouts of] la chose désignée par le terme, et elle est suffisante pour les besoins ordinaires. Mais dans une telle définition se trouve sous-entendu tout un monde de déterminations et de relations qui ne sont qu'indiquées par les termes exprimant le genre et la différence.

Par conséquent, il faut conclure, comme je l'ai déjà établi, que la Définition réelle, en tant que distinguée de la définition logique ou grammaticale, est simplement une relation explicite en mots de ce que nous avons constaté concernant une chose. La définition

sera aussi complète, que le sera notre connaissance antécédente. Si la connaissance que nous avons atteinte d'une chose est scientifiquement complète, la définition par laquelle nous la développons en mots *peut* aussi être complète. Mais la définition d'une chose concrète ne peut jamais être que provisoire, quoique s'étendant sans cesse, précisément comme notre connaissance.

Ce que nous définissons donc, ce n'est pas le mot, mais la chose que le mot symbolise. Nous attachons des mots à des choses pour leur donner une marque qui les distingue des autres choses, quoique nous ne connaissions presque rien à leur sujet; mais même dans ces cas élémentaires, nous définissons, si l'on nous met en demeure de définir, non pas le terme, mais la chose dénotée, dans la mesure où elle est connue. De même, en définissant une chose d'imagination qui n'a aucune existence objectivement réelle [actual], nous définissons encore la chose d'imagination, comme une chose d'imagination.

En résumé, définir, c'est re-connaître en termes explicites ce que nous connaissons déjà tacitement. Pour être complète, la définition doit être le déploiement [evolution] de tout ce qui est dans la notion de la chose. Toute notre œuvre de connaissance est une recherche de la vraie Notion, et toute notre œuvre de définition consiste simplement à re-connaître ce qui s'est déjà (probablement de façon prématurée) consolidé en mots. Par conséquent, notre définition participera de l'obscurité ou de la clarté, de la confusion ou de la netteté, du caractère adéquat ou inadéquat de notre

connaissance de la réalité [reality] qui est symbolisée par le terme.

La Définition, donc, (si nous ne confondons pas l'acception primaire et l'acception secondaire du mot) est déploiement ou explication, et à ce titre, elle consiste en propositions analytiques. Lorsque la chose à définir est un objet singulier ou un percept, la proposition qui a pour but de la définir est inévitablement une proposition identique — par exemple : « une ligne droite est la plus courte entre deux points » : le prédicat ne fait que répéter, en d'autres termes, le sujet.

Si nous voulons échapper aux confusions et aux erreurs dans nos raisonnements, nous devons, pour notre gouverne, re-connaître de temps à autre les mots et ce qu'ils dénotent et connotent. L'éducation de la jeunesse consiste, pour une grande part, à l'amener à de vraies définitions, car les mots sont les véhicules d'une pensée antécédente. Et, précisément dans la mesure où, en vue de définir quelque autre mot, nous donnons plusieurs mots tout faits au lieu de faire passer l'élève par les processus d'observation et de raisonnement qui ont abouti à l'invention du mot leur servant de symbole, dans cette mesure nous donnons des signes pour des choses, le mort pour le vivant, un fantôme pour une réalité, et nous obstruons les canaux de la pensée naissante.

Leibnitz faisait remarquer que nous raisonnons constamment avec des mots à l'état de simples symboles, sans avoir dans notre conscience les réalités qu'ils connotent et dénotent. Dans de tels cas, on a laissé les réalités connues à un certain moment, c'est-à-dire distinc-

tement présentes à la conscience, déchoir et retomber du rang de connaissance à la forme dégradée de l'attuition, dans la sphère de laquelle elles gisent et sont généralement à notre disposition lorsque nous avons besoin de les rappeler.

CHAPITRE II.

REGARD EN ARRIÈRE.

Dans les chapitres précédents, j'ai évité, autant que possible, tous les sujets parallèles de recherche, quelque séduisants qu'ils fussent, à l'effet de concentrer l'attention sur le dessein principal de ce traité. La thèse que j'ai entrepris d'exposer peut se résumer brièvement de la manière suivante :

Le mouvement cinétique-Volonté, en tant que fonction exercée par le sujet-conscient, est la racine de la Raison; et, comme dans son activité élémentaire elle est sans contenu, elle est Libre. Son mouvement comme tel n'a pas lieu dans un autre et par l'intermédiaire d'un autre, mais dans et par elle-même : elle s'en va, en sa liberté essentielle, à la découverte de « l'autre ».

La fin formelle pure est implicitement renfermée dans ce fait de la Volonté.

Le mouvement-Volonté, en se réalisant (réalisation qui est, dans le principe, un simple percept) contient implicitement en l'intimité de sa propre nature [in its

own bosom] certains moments qui, en raison de ce qu'ils y sont contenus, sont purement *a priori.*

Ces Moments du mouvement-Volonté dans la Perception nous donnent toutes les Catégories *a priori,* et fournissent de cette manière le schème formel de la nature. Ces Catégories ainsi montrées dans leur genèse sont, en vérité, les Lois de la Nature attendant du physicien un contenu phénoménal.

Ce processus de la connaissance est une unité dialectique, chaque moment étant présent dans les autres. Il en est ainsi également dans la Nature.

Toute l'activité de la Raison n'est que la répétition, sous des conditions différentes, de l'acte primaire de la simple Perception. La conclusion du Syllogisme, par exemple, n'est qu'un jugement obtenu médiatement grâce à un concept général positif.

Le schème formel de la nature révélé dans cette activité primaire de la raison finie est dès le principe révélé comme l'universelle Raison immanente : c'est *in rebus* seulement que, à l'origine et toujours, nous le trouvons et l'affirmons; et, en dehors d'elles, aucune affirmation n'est possible. La dialectique formelle est le réel de la raison finie, et le réel [the real] dans l'univers.

Nous élevant ensuite à un point de vue cosmique, nous disons que l'Esprit Universel dans la nature, en devenant conscient sous des conditions finies, constitue la Raison Humaine; et que, par conséquent, la Raison dans la nature et la Raison dans l'homme sont identiques.

L'homme, en cherchant à connaître la nature, y

cherche en vérité la réflexion de sa propre raison. L'ayant trouvée, il voit en même temps que sa raison individuelle n'est à son tour elle-même qu'une réflexion de la raison universelle.

Cet Esprit universel dans la Nature, ainsi découvert, est Dieu — c'est-à-dire Dieu comme Etre et Raison, ou Raison possédant l'Etre [Beënt Reason] (L'Etre Causal-Absolu).

En dehors de cela, il y a des considérations physico-théologiques et éthico-théologiques (ce n'est pas le lieu de les examiner ici) qui ont leur place légitime dans notre notion finale de Dieu.

Tout ce que je viens de dire, je l'avance, non à titre de spéculation, mais de fait phénoménologique.

Quant au Dualisme : L'Etre Causal-Absolu ou l'Esprit-Universel ne peut exister (ou n'existe) qu'en vertu d'une détermination-par soi, qui se conditionne elle-même.

Ces conditions auxquelles elle se soumet [This conditioning] sont un processus qui se poursuit réellement [actually] extérieurement à chaque individualité finie, mais qui embrasse chacune et tout. Il accomplit cette réalisation dans le Temps en [through] des formes et des individus sans nombre que nous généralisons comme quantité, qualité et relation, et *ceux-ci se réfléchissent fidèlement* dans notre conscience (attuitionnelle) *comme dans un miroir*. Cette face réalisée et conditionnée de l'Esprit, est étalée là devant moi et existe, comme je la vois, si je la vois vraiment, et indépendamment de moi. Il y a un Dualisme véritable.

Mais ce phénomène (ou matière), tout en étant indépendant de *moi*, *n'est pas* donné comme subsistant-par soi; mais simplement comme une face de l'Esprit immanent. Les deux sont nécessaires pour constituer la réalité intégrale [necessary to actuality], tout comme un Apollon empreint sur de la cire n'est l'image artistique d'Apollon que grâce à l'empreinte, produit de l'esprit de l'artiste, et à la cire prises ensemble.

Un Kantisme conséquent devrait être en mesure de créer tout le monde existant d'une série chaotique de stimuli surgissant, personne ne sait d'où ni comment, dans la conscience aesthétique. Selon la vue qui est exposée ici, la Forme se trouve déjà là, dans la matière: l'Etre infini, universel est « donné » *là* comme se déterminant en un fini infini d'aspect [in the infinitely finite of...], celui de l'Extension et du Mouvement avec leurs relations; et il est donné *ici* comme déterminé en un être *un* de caractère personnel [into a self-referent *one*] qui sent et réfléchit le tout, et, interprétant l'objet, mais ne le constituant pas, re-pense, pour sa propre croissance et son propre enrichissement, la pensée immanente à ce qui existe; un être capable de recevoir la nature phénoménale grâce au Sentiment, capable d'interpréter la Raison immanente à la nature grâce à son propre mouvement rationnel.

CHAPITRE III.

LA NATURE.

Si l'analyse précédente est une analyse vraie, il est impossible de soutenir que l'objet sensible subsiste-par soi, quelque sens que l'on puisse donner à ce terme. Il n'existe que dans, et par, et pour l'esprit — non pas, il est vrai, *mon* esprit, mais l'Esprit-universel. Il a été montré, je pense, que c'est là une simple transcription d'un fait. Mais quoique n'existant pas par soi, cet objet sensible existe-pour soi, c'est-à-dire il a une existence-pour soi [a for-itself subsistence]; et, envisagé soit comme un tout soit dans ses détails infinis, il est séparé du mouvement universel que nous appelons esprit et pourtant il est *en* lui, recevant de lui toute sa réalité et toute sa signification. C'est ainsi que mon corps n'est pas *moi*. Tant qu'il y aura des personnalités, il ne peut y avoir aucune difficulté concernant la possibilité de myriades d'individus. L'individualité d'une pierre est le même problème que l'individualité d'un Ego conscient-de soi. Pourtant ces myriades d'individus et le tout de la possibilité sensible [the total of sense-possibility] me sont aussi, c'est un fait positif, donnés comme existant en, par, et pour l'Esprit-universel.

A l'homme seul il est donné de reconnaître l'unité, immanente au sein de la différence, de l'Etre un et de la Vie une, et, dans l'acte même par lequel il la reconnaît, il s'abolit lui-même en s'accomplissant en Dieu. Il

s'abolit en ce sens qu'il élève sa personnalité jusqu'en l'universel, mais non en ce sens qu'il supprimerait cette personnalité : au contraire, il lui donne toute sa plénitude.

Ainsi l'esprit fini contemple l'esprit infini ; quoique fini, il a conscience de l'Infini et de ses propres relations infinies.

La contemplation de la nature, telle qu'on la présente ici, est la contemplation de chaque chose et de tout comme étant nécessairement en Dieu, en d'autres termes, *sub specie aeternitatis*.

Je ne vois pas pourquoi certains penseurs se tourmentent au sujet de la relation d'un sujet fini à un monde extérieur fini. Je ne saisis pas non plus ce qu'ils entendent par un processus mécanique qui serait nécessaire pour unir les deux. Où est le processus mécanique? *Le devenir de l'expérience* dans une conscience — c'est là tout. L'Esprit-Universel devient esprit fini dans ma conscience-personnelle : la nature, comme telle, atteint son expression ultime dans mon corps (la manifestation dans l'Espace et le Temps de mon Ego conscient-de soi). La Nature pénètre *en* moi en passant par ce mien corps — partie lui-même du même organisme-nature. Il n'y a ici aucune solution de continuité. *Comment* ces formes-nature sont converties en le Sentiment, base de l'esprit, c'est ce que nous pouvons dire; et en vérité cela n'importe guère, sauf à la philosophie qui prétend expliquer toute chose. Venant de l'esprit universel elles sont, en moi, reconverties en esprit; et le résultat est que je les sens.

D'autre part, « l'Etre » *là* trouve « l'Etre » *ici*, et n'exige aucune transmutation. Quoique le sujet soit ici et l'objet là, ils *sont* en parfaite communauté *comme Etre*. Il a été dit plus haut que le sujet conscient-de soi se met en campagne pour se découvrir lui-même, comme raison, dans la Nature; il est également vrai que la Nature pénètre dans le sujet fini pour s'y découvrir elle-même. Et pourtant il semble impossible de construire l'Espace, le Mouvement, et le Temps en termes de Catégories-de la Pensée. En tout semblable système de catégories, quelque plausibles ou quelque strictement construites par une nécessité génétique qu'elles puissent sembler, il faut toujours qu'il y ait une extériorisation qui elle-même *n'*est *pas* les catégories-de la pensée; et nous ne pouvons nous en défaire en l'étiquetant simplement l'extérieur d'un intérieur, encore moins en la ravalant au rang d'une pure métaphore.

La fonction suprême de la philosophie est de chercher Dieu, et de défendre le fait de la Personnalité humaine et ce qu'elle implique; et j'irais jusqu'à dire que l'on peut démontrer que, s'il n'y a pas Dualisme, il n'y a pas de Dieu possible pour l'homme, ou d'homme possible pour Dieu. Dieu devient simplement un nom pour un système de la Nature, et n'est pas le Dieu que nous cherchons, et l'homme n'est pas autant qu'une bouffée de fumée.

Et pourtant nous pouvons dire avec Hegel : l'Absolu est Sujet, et le Sujet est Begriff, c'est-à-dire l'activité éternelle de la Raison — une unité se constituant elle-même en et par des moments dialectiques. Mais cette

activité-Raison non seulement *est*, mais vit. Devant moi est étalée sa vie — le Réel : ici, au dedans de moi est la réflexion, dans le sentiment, de cette vie, et aussi sa vérité comme réalité [actuality], car la dialectique en moi est cette universelle dialectique même qui, en tant que constituant ma raison, est connaissante. Le Begriff universel est aussi mon Begriff. Ma raison ne vit vraiment que dans la Raison universelle. Toute ma vie de raison est le devenir de l'universel en moi.

J'ai suffisamment connaissance des contradictions auxquelles le dualisme donne naissance, mais toute autre doctrine échoue, plus encore que le dualisme, à expliquer les faits. L'idéalisme subjectif, soit dans la forme Berkeleyenne soit dans la forme Kantienne, me semble (peut-être par suite de quelque impuissance intellectuelle) être la *reductio ad absurdum* de la spéculation [1]. Les contradictions qui surgissent dans une conception dualiste, doivent être regardées en face et déclarées insolubles; mais la philosophie, je le reconnais, n'a accompli sa tâche que lorsqu'elle peut montrer *comment* ces contradictions sont et *doivent être* insolubles, et peut-être découvrir dans leur insolubilité une signification à la fois pour la vie intellectuelle et pour la vie éthique de l'homme.

La construction de la « Matière » à laquelle certains ont gaspillé leurs forces est, du point de vue philosophique, une occupation futile. Car il est évident qu'il

(1) Et, après tout, le Kantien ne peut se débarrasser de l'apport fourni par les sens à titre de *data*. (*Note de l'Auteur*).

ne peut y avoir aucune « construction » de la matière qui ne suppose pas la matière, c'est-à-dire l'Espace, le Mouvement, le Temps : c'est un cercle. Je défie tout homme de construire l'Espace sans l'aide de l'Espace. Je défie tout homme de construire le Mouvement ou le Temps, ou le Fini, sans faire subrepticement usage du Mouvement et du Temps, et du Fini. Toute la science physique est entièrement enfermée dans la sphère finie, la série phénoménale, et peut trouver, tout au plus, des causes finies pour des effets finis.

Nous avons parfaitement le droit, et nous sommes mêmes tenus, de ramener les catégories *a posteriori* à leur expression fondamentale et finale, si nous pouvons. Mais lorsque tout sera fait, la question philosophique restera précisément ce qu'elle est maintenant.

Les conditions physiologiques du sentiment et de la pensée ne sont pas non plus le moins du monde à leur place parmi les grandes questions de la philosophie. Comment et par quel processus certaines vibrations, atmosphériques ou éthériques, peuvent-elles implanter [plant] l'espace et le mouvement dans un esprit conscient, c'est une question dont la solution sera toujours arrêtée précisément au point critique. L'Esprit est *devenu* Nature : il est tout aussi aisé pour la Nature de *devenir* à son tour esprit en passant par l'organisme-nature (le corps) d'*un* esprit. La Nature est l'esprit-universel *devenu ;* un esprit individuel, en tant que sentant la nature et connaissant la nature, est la nature retournant à l'esprit ou à la conscience sous des conditions finies.

Supposez un mouvement-Raison au sein de la nature;

celui-ci ne peut être connu que par une Raison — bien plus, que par une Raison qui soit elle-même ce mouvement-Raison, et non un mouvement-Raison étranger. De même, étant donné un sujet qui reçoit des impressions d'un dehors, il ne peut les recevoir, puisqu'il est lui-même partie du système, si ce n'est précisément telles qu'elles existent, — sans que le tout se disloque et soit réduit à l'absurdité et au chaos.

Le *processus* par lequel la nature extérieure maintient sa continuité avec la nature qu'est mon corps est, sans doute, un objet légitime de recherche scientifique. C'est là la physiologie des sens et du cerveau. Mais la transmutation en expérience-de l'esprit de ce qui existe sous des conditions de nature, est un problème dont la solution est aussi impossible que celui de la transmutation antérieure de l'Esprit-universel en Nature-universelle, de l'Infini en le Fini, de l'Etre en l'Existence, de l'éternelle Durée en la finitude du Temps. Elles sont données comme une Union intime [as a Concrete].

Toutefois, comme Esprit et Corps, je contiens en moi-même (à titre d'Etre Réel [Actual]) à la fois l'esprit-Sujet et la nature-Objet — un complexus des deux. Mais aucune analyse soit de l'un soit de l'autre ne peut jamais supprimer l'un des deux, pas plus qu'elle ne peut les supprimer tous les deux.

HUITIÈME PARTIE.

CHAPITRE I.

LES IDÉES DITES TRANSCENDENTALES ET LA SOLUTION DE L'INSOLUBLE.

La Volonté — ce mouvement cinétique qui se trouve à la racine de la raison humaine et la rend possible — est en son essence activité. Dans son effort incessant pour réduire toutes choses à l'unité de l'aperception afin de pouvoir les percevoir ou les connaître, elle ne reconnaît aucune limite, sauf l'épuisement de l'instrument physique. Elle franchit même les bornes de la connaissance possible et joue avec des fictions, dans une vaine tentative pour catégoriser le fondement dialectique de la connaissance possible lui-même — pour conditionner ce qui conditionne!

La perception primaire d'un objet extérieur est, nous l'avons vu, la première tentative imparfaite pour faire sortir de la simple présentation attuitionnelle quelque espèce d'ordre; mais même en cette première affirmation d'une grossière synopsis, se trouve implicitement contenue une certaine analyse aveugle, car cette affirmation ne peut avoir lieu tant qu'une totalité donnée dans la présentation n'est pas séparée d'une autre et subsumée en l'unité de l'aperception. Par conséquent,

même cet acte rudimentaire de la raison est à la fois analytique et synthétique. La raison-Volonté, en déployant de cette manière son énergie, s'engage dans deux tendances de mouvement; — d'une part, la différenciation ou la diathèse des percepts individuels dans un complexe, et, d'autre part, la formation par synthèse du concept, qui, pour autant qu'il a été précédé d'une analyse du complexe donné dans la présentation, n'est plus désormais une simple totalité, mais une unité.

C'est ainsi que les deux tendances de la raison-Volonté vont déterminant et déterminant toujours jusqu'à ce qu'elle atteigne le percept absolument simple; et synthétisant et synthétisant toujours jusqu'à ce qu'elle atteigne l'unité absolue du tout cosmique. La diathèse du simple et la synthèse du tout (la première comme le seul fondement de la possibilité de la seconde) constituent les points-termini de l'activité-Raison vers lesquels elle dirige toujours ses efforts et, trop souvent, se hâte prématurément.

Le seul but que nous puissions légitimement nous efforcer d'atteindre par ces processus, c'est la diathèse et la synthèse du conditionné, c'est-à-dire des présentations phénoménales; et même cette synthèse ne peut jamais être une synthèse absolue. Mais une locomotive, si elle a atteint en pleine vapeur le point-terminus qui lui est marqué, pousse encore au-delà, quoiqu'un seul mouvement de plus puisse la précipiter dans le vide. Il en est de même de l'activité-Raison; dans les deux sens de la diathèse et de la synthèse, non contente d'avoir les percepts dialectiques comme fondement, possibilité, et vérité du phénoménal, elle cher-

che à envahir, avec les mêmes armes, la région de l'Absoluto-Infini et de l'inconditionné; procédé illégitime qui donne des résultats dépourvus de valeur.

Considérons brièvement ces aspects de la Raison, à la lumière de l'examen analytique précédent.

Dans nos premiers chapitres, nous avons trouvé que la première synthèse grossière est la synthèse de l'agrégat ou de la totalité attuitivement saisis. Après analyse des éléments constituants de cet agrégat, nous atteignons la synthèse du concept-sensible. Après avoir achevé l'analyse, sous l'impulsion des catégories *a priori*, de l'inter-relation dynamique et causale des éléments, et de la relation de l'objet aux autres présentés, nous avons la synthèse de la « notion » dans laquelle les moments de la Forme du Percevoir — les percepts dialectiques — sont eux-mêmes éléments constituants. Mais nous *ne* sommes *pas* encore persuadés que nous connaissons : sous l'impulsion continuée de la diathèse de la Raison nous cherchons à isoler l'essence ou l'idée de la notion — à savoir, ce par quoi elle est ce qu'elle est en tant qu'elle nie tout le reste; en d'autres termes, la notion dans ses relations de différence à l'égard de tout le reste. Une fois en possession de celle-ci, si elle pouvait l'atteindre, la Raison se tiendrait pour satisfaite dans la sphère de la synthèse des conditions de la « Chose ».

Or, cela va de soi, lorsque la Raison, dans son mouvement protensif [the protension], est aux prises avec le tout de la nature, elle se comporte comme la Raison s'est comportée lorsqu'elle s'est trouvée aux prises avec

les détails de la nature. Elle tente par l'intermédiaire de l'imagination de former une synthèse de l'agrégat attuitionnel — de la totalité du sensible. Ceci se passe entièrement dans la Catégorie de la Quantité.

D'autre part, elle tente d'atteindre à une synthèse achevée de l'unité de la « notion » — une Unité de la Quantité, de la Qualité et de la Relation, celles-ci pénétrées et organisées par les éléments formels ou dialectiques. Quoique nous ne puissions jamais être capables d'atteindre soit à la totalité achevée soit à l'unité rationnelle, néanmoins nous devons, sur l'ordre de la Volonté, obéissant au stimulus de la simple forme de fin qu'elle récèle et à l'impulsion de la perception de l'Infini, chercher une synthèse cosmique achevée.

L'on peut dire que, puisque la matière ou le contenu de l'activité pure est tout ce qui est, ou peut être, un présenté offert à la conscience, la diathèse et la synthèse ultimes que nous poursuivons ne peuvent être restreintes à la sphère des présentés du sens externe, parce que les percepts dialectiques, l'Absoluto-infini, la Cause, et l'Etre sont eux-mêmes aussi, grâce à l'auto-activité [self-activity], des présentés offerts à la conscience. La réponse est que, lorsque nous atteignons le percept absolument simple, nous ne pouvons porter en lui le processus analytico-synthétique, et que ces connaissances dialectiques ne sont pas des concepts, mais des percepts, simples, absolus, infinis : ils défient toute synthèse, car il n'y a pas en eux d'éléments à synthétiser. Ils sont des produits de l'activité pure; ils sont le fondement toujours présent et les éléments constituants dans la synthèse du phénoménal : comme

immanents au phénoménal, ils *sont*, et sont connus. Il n'y a rien de plus profond par quoi on les interpréterait. Et ils n'ont pas la nature de parties : comme réalité-esprit, ils passent l'un dans l'autre et sont ***un***, parce qu'ils sont des moments de la dialectique vivante ***une*** de la Raison. C'est comme une unité qu'ils sont donnés, et ce n'est que logiquement que nous pouvons séparer les moments. Voilà ce qui fait qu'il n'est possible de connaître la synthèse de la Raison — le synthétique ***a priori*** — que comme cette synthèse est donnée, c'est-à-dire dans sa nue simplicité ; mais au delà, rien n'est donné. Remarquez toutefois que cet inconditionné et conditionnant est précisément ce que nous, dans cette mesure-là, nous *connaissons*. Il est l'essence et la réalité de notre Raison. Il est lui-même le synthétiseur [the synthesizer] de l'univers : il est Dieu. Il n'y a ici aucune contradiction.

C'est le conditionné qui donne naissance à des contradictions; et celles-ci sont dues à la tentative de porter le conditionné dans l'inconditionné, ou ***vice versa***, et de traduire l'un en termes de l'autre.

Sur l'ensemble de la question je me risquerais à dire, d'accord en cela avec ce que j'ai dit auparavant, que, s'il est vrai que nos difficultés doivent toujours subsister et qu'elles ont, simplement comme telles, une relation importante, vitale même, à la vie spirituelle de l'homme qui se prend trop pour centre, elles sont néanmoins, en un sens, susceptibles de solution. Elles ne comportent pas en elles-mêmes une réponse, mais nous pouvons reconnaître *comment* il se fait que nous nous trouvions enveloppés en elles; et une métaphy-

sique ***du sein de laquelle*** [out of which] la solution ***ne*** jaillit ***pas*** est futile. Je dis : ***du sein de laquelle*** la solution ne jaillit pas.

L'on trouvera que nos difficultés sont causées soit par le fait que nous perdons de vue les conditions mêmes sous lesquelles nous percevons et pensons la matière du sens; *soit* par notre tendance inévitable à sensualiser, ou phénoménaliser, le pur produit de la Dialectique. Considérons ces points successivement.

I. Conditions de l'acte de Percevoir.

a) Il ne peut y avoir de synthèse complète du conditionné, parce que toute synthèse de ce genre doit être une synthèse complète de la Quantité ou de l'Extension. Et pourquoi celle-ci est-elle impossible? Parce que, comme nous l'avons vu maintes fois, l'***acte même*** de percevoir l'extension ou quelque partie de celle-ci détermine ou limite. Si percevoir est limiter, comment est-il possible de percevoir et ***ne pas*** limiter? Et si nous limitons, il doit, de par la nature même et la nécessité du fait, y avoir un non-limité et un non-limitable en dehors de tout acte possible de perception. Assurément, il n'est pas nécessaire d'en dire davantage en guise de solution — encore que la solution soit simple.

b) Passons de l'Espace à la synthèse d'une série régressive — au ***Temps***. Nous avons trouvé que l'affirmation de Temps est un arrêt imposé par un acte de la Volonté à la continuité ou « protension » [protension] de l'Etre en tant que Durée. L'acte de déterminer un présenté quelconque de la conscience est un

acte qui le détermine comme existant ***maintenant.*** Au fait de la durée nous disons : « Halte ». Si l'acte de déterminer — de percevoir et de penser — est ***tel,*** comment est-il possible de posséder dans la pensée une synthèse achevée d'une série régressive? C'est ruiner la possibilité même de penser — c'est un suicide de la raison. De par la nature même de la chose, il ne peut y avoir de commencement concevable dans le Temps, pas plus qu'il ne peut y avoir une limitation de l'Espace. Le disciple d'Hamilton nous dira que de deux inconcevables contradictoires, l'un ***doit*** être vrai. C'est là une conclusion non philosophique. Dans la région de l'inconcevable, quel droit avons-nous d'affirmer quoi que ce soit?

c) A l'autre pôle de l'activité perceptive, le ***mouvement progressif*** et ***protensif*** [the ***procurrence*** and ***protension***] de la Raison pousse à ce que j'ai appelé la diathèse finale du déterminé, et ici se dresse devant elle une difficulté aussi insurmontable que celle que présente la synthèse des déterminations. Dans la région du phénoménal (sensible) elle cherche l'absolument simple — l'atome; et dans sa recherche elle rencontre le problème de l'infinie divisibilité. Or il semble n'y avoir rien dans la nature de l'acte de déterminer ou de penser qui nous mette dans l'impossibilité d'atteindre la diathèse finale, et de considérer l'atome simple. Mais nous nous heurtons ici à la condition de toute sensibilité externe — l'Espace. Nous n'avons aucune connaissance de l'Espace ou de l'Extension sous forme d'un abstrait, mais nous n'avons connaissance que d'une chose spatiale [spaced] ou étendue. Mais que

nous l'ayons ou non, le fait subsiste néanmoins qu'un point est une simple entité rationnelle, et n'existe nulle part sauf pour l'œil de la Raison. Un point simple d'espace est une impossibilité pour toute conception de l'externe, tout simplement parce que la nature même et la définition de l'Espace — son *modus existendi* — est « l'extension » ; et cela, remarquons-le, que nous regardions l'espace comme donné *à* la sensibilité ou comme dû à une projection faite *par* la sensibilité. Aussi, lorsque nous nous imaginons avoir isolé l'atome, trouvons-nous qu'il *doit*, après tout, consister lui-même en points contigus coexistants, et qu'il est, par suite, divisible ; *en tant qu'atome*, par conséquent, il nous échappe.

Tenter de tourner la difficulté en appelant l'atome un centre dynamique d'énergie, ne suffira pas, parce que l'on ne peut penser une énergie dynamique sans extension : nous affirmons réellement une énergie dynamique existant dans l'extension ou la matière, ou lui appartenant, ou la traversant. Les anneaux-tourbillons ne nous sauveraient pas, car ceux-ci supposent un centre dynamique opérant d'une certaine façon dans l'éther, qui est matière. Sans doute, il y a un centre dynamique qui est *non*-phénoménal, car l'Etre-Absolu-Causal œuvre [works] *de cette manière ;* et le terme même « œuvrer » nous montre que, dire qu'il œuvre dynamiquement, c'est faire une tautologie.

Il y a plus : même l'atome intelligent — la monade — ne nous donne pas l'atome qui fait l'objet de notre recherche, parce que, s'il est une chose étendue, les vieilles difficultés reparaissent ; et s'il est une intelli-

gence nouménale, il a (comme dit Kant) des représentations, qui constitueraient ainsi ses parties. Un atome, de par sa notion, doit être tel que toute tentative de le diviser, même en pensée, le ferait s'évanouir dans le non-phénoménal ou le non-existant.

La solution des difficultés suscitées par l'impulsion inévitable vers une diathèse finale du simple se trouve donc dans la propre nature de l'Extension elle-même, et il n'y a aucun profit à batailler contre la difficulté lorsque nous voyons qu'elle est insoluble. L'idée du définitivement simple n'en est pas moins, comme telle, une réalité [a reality[, et la science physique doit se diriger dans sa marche d'après la supposition de l'atome, si elle veut jamais construire une synthèse, même approximative, du conditionné.

On remarquera que l'explication de l'extension infinie diffère de l'explication de l'infinie divisibilité en ceci : La première s'explique par la nature même de l'*acte* de connaître, simplement comme tel; la dernière, par la nature de la Quantité donnée, dans le *fait* de laquelle, qu'elle nous soit présentée ou qu'elle soit imaginée, est impliquée la continuité et *par suite* la possibilité d'y découvrir toujours des parties [discretion].

La question de l'infinie divisibilité du Temps s'explique de la même manière, car nous ne pouvons construire pour nous-mêmes le Mouvement et le Temps qu'en termes d'espace.

De la nécessité rationnelle de l'infinie divisibilité il ne suit pas que toute quantité consiste réellement [really] et objectivement en un nombre infini de parties, mais seulement que la quantité doit toujours, de par sa na-

ture, être conçue par la raison finie comme formée de parties. Aussi nous est-il bien permis de conjecturer que l'atome, en qualité de chose simple, quoiqu'il ne puisse jamais être vu ou imaginé, peut cependant exister; et la Physique peut se diriger dans sa marche d'après cette hypothèse.

d) L'*Identité.* L'identité d'un individu se trouve dans « l'essence » de l'individu, ainsi qu'il a été expliqué dans un chapitre précédent. Et pourtant l'on peut objecter que ce processus causal organisant qui fonctionne en lui, qui gouverne les parties et les détermine à une unité de fin et constitue la « chose », est *dans* le Temps et l'Espace, et ainsi ne peut se réaliser que sous les conditions du Temps et de l'Espace. L'Identité se heurte ainsi à la vieille difficulté — l'infinie divisibilité de l'Espace, du Mouvement, du Temps. Ne nous est-il pas possible de surmonter la difficulté de la manière que voici : Le mouvement *b* auquel, dans le flux perpétuel, *a* est toujours en train de passer, peut être simplement une répétition du mouvement *a ; c* peut répéter *b*, et ainsi de suite, tant qu'il subsiste une unité de fonction organique.

L'Identité, comme l'Essence, est une détermination *a priori* de la pensée; mais au moment où le penser revêt des formes finies, il lui advient d'être enveloppé dans ces contradictions du fini qui naissent de la nature même soit de l'acte perceptif soit de son objet. En fait, à parler strictement, il n'est jamais midi; mais attendu qu'il fut un temps antérieur à midi et qu'il est maintenant un temps postérieur à midi, nous pouvons raisonnablement conclure qu'il fut un point du temps auquel

il était midi. Tout ce qui est concret et phénoménal est, à tout moment, quelque chose d'autre; et pourtant le principe qu'une chose est « ou ceci ou cela » est vrai [and yet « either.. or » holds], et *a* est *a* et non pas *b*. Tel est le pouvoir de la catégorie *a priori*; mais il me semble impossible d'expliquer l'identité dans le phénoménal, sinon de quelque manière analogue à celle qui a été indiquée plus haut et qui se ramène à ceci : — L'identité d'un individu concret ne peut-elle se maintenir pour une certaine période dans le Temps par la *répétition* continuelle des mêmes mouvements des mêmes atomes au moyen desquels s'effectue l'unité qui fonctionne en lui [its functioning unity effects itself] ?

II. La Dialectique sensualisée.

La seconde classe de questions insolubles a son origine dans les percepts dialectiques purs *a priori*, et elles n'ont rien à démêler avec le phénoménal ou l'*a posteriori*.

Il n'est pas d'homme sain d'esprit qui, une fois en pleine possession du percept de l'Absoluto-infini, puisse, il me semble, aller au-delà et se mettre à penser le fondement de ce fondement ultime, s'il ne se laisse séduire par les tromperies et les fictions de sa propre imagination. Mais il est également absurde, quoique l'absurdité ne soit pas aussi palpable, de parler de la Causalité de la Cause, ou de l'Etre de l'Etre.

Le mouvement dialectique de la Raison fournit la Cause et la Fin, précisément comme il fournit l'Absoluto-infini et l'Etre, à titre de fondement immanent

de tout ce qui existe, et de possibilité formelle de notre synthèse du conditionné. C'est ainsi et non autrement que la Raison immanente à l'univers passe en nous, en notre qualité d'enfants de la nature; et, de même que cette dialectique est la forme de la Raison Universelle, de même elle devient le mouvement formel de cette Raison en tant que finie, dans sa tentative pour s'emparer de la nature. La Raison ne peut être vue que par l'œil de la Raison. Et pourtant nous voudrions, dans notre perversité, réduire la Raison elle-même à quelque chose de sensible et de phénoménal!

a) La Cause universelle, simple, infinie — le processus de la dialectique, une pensée et non une chose — est donnée comme un moment dans la dialectique immanente de la nature. Vu que la Cause entre comme élément dans la forme nécessaire [is in the necessary form] du mouvement-raison, je suis forcé de penser *comme causé* [*so*] tout présenté de la conscience. Cela fait que je puis aussi, malheureusement, être entraîné à penser *de cette manière* la Cause-universelle elle-même, en oubliant son vrai caractère. Je transforme ainsi la Cause en une hypostase, je fais d'elle un « réel » [a « real »] d'une certaine espèce pour fonder précisément la possibilité de *la* penser comme causée. Bref, je la détruis, parce que je la rends phénoménale. Le Causal, comme fondement nécessaire du phénoménal, voilà ce que je trouve. Comment puis-je même parler de ce qu'on appelle la régression infinie des Causes? Pour le faire, il faut que je commence par transformer le percept dialectique Cause en un « quelque chose » empirique.

D'autre part, la régression des Causes au sein de la série du conditionné est simplement une tentative déguisée que je fais pour limiter le Temps, quoique je sache déjà qu'une série infinie de temps écoulés est nécessaire à l'acte de percevoir un « maintenant ».

b) Il en est de même de l'Etre. L'Etre est là et ici, immanent. Voici l'Etre, comme fait : le simple, l'Un, l'universel inconditionné, le premier et le dernier, le potentiel, le même, le maintenant qui dure, le maintenant éternel.

Je puis sans doute abstraire l'Etre, comme je puis abstraire l'Espace, ou quoi que ce soit d'autre ; mais si, ce faisant, je commets l'acte banal de le considérer comme « chose », le produit de mon abstraction doit, conformément à la forme nécessaire de la pensée, être à son tour affirmé comme Etre ; j'obtiens ainsi l'Etre de l'Etre : et je ne puis, d'ailleurs, m'arrêter là, mais je dois continuer *ad infinitum*.

On ne peut penser l'Etre, dira-t-on, que comme l'antithèse du non-Etre. Soit. Mais ici, encore, j'ai fait de « l'être » une chose *per se*, une fiction ; et je puis, par conséquent, poursuivre et dire que le non-Etre, comme terme positif, ne peut être pensé que par le moyen de l'antithèse : le non-non-Etre, et ainsi de suite, à l'infini. Et cela, à cause du moment négatif inhérent à toute détermination. Mais, à mon humble avis, continuer à suivre cette voie où l'acte de penser est fallacieux et illusoire, serait le délire de la spéculation. L'Etre est l'ultime — la thèse — la réalité — la potentialité diffuse ; et il faut, à son égard, s'arrêter là [and there it must rest].

• *c) L'Ens realissimum.* Kant nous dit que nous transportons, par analogie, les concepts de Substance et de Causalité à la Suprême Intelligence Première, lorsque nous faisons une hypostase de cette idée transcendentale. La réponse est que les soi-disant concepts sont, en vérité, des percepts; et, en outre, qu'ils sont donnés en une unité nécessaire comme le fondement du sensible et comme immanents en lui. La » Suprême Intelligence » n'est pas une idée transformée en hypostase; elle est elle-même la Cause et l'Etre; la cause, dans les limites de la sphère empirique, étant simplement la transmutation d'une énergie déjà existante dans une série conditionnée et nécessaire, tandis que l' « être » particulier, de son côté, est simplement la détermination spécifique de l'Etre. Tout cela est donné dans l'acte premier de la raison, à savoir, dans la perception. Bref, les idées directrices mêmes, qui, au dire de Kant, ne peuvent être appliquées hors de la sphère empirique, et qui, n'étant que régulatives, ont pour seule fin légitime l'unité systématique de la connaissance, sont précisément les seules catégories fondamentales et sont elles-mêmes constitutives de la sphère entière du sens. Comme telles, elles sont elles-mêmes Dieu — l'Esprit mouvant, qui embrasse et conditionne tout, qui se conditionne et se détermine lui-même sous la forme d'un univers. Nous ne pouvons, il est vrai, nous servir des idées de l'Absolu, de la Cause, et de l'Etre pour les expliquer plus profondément elles-mêmes, pas plus que nous ne pouvons rationnellement proposer A comme une explication de A. Mais ce n'est pas du tout sur cela que

se base Kant pour repousser la catégorisation des idées transcendentales.

L'idée d'un « Etre absolument nécessaire », dit Kant, est un simple concept de la Raison pure — une idée n'ayant aucune réalité objective. Mais sur quoi repose cette thèse de Kant? Sur rien d'autre que sa définition de la « réalité » dans l'Analytique. Selon l'Analytique, la « réalité » est donnée dans et par la sensation, et il n'y a aucun des éléments de la « réalité » dans l'idée d'un être absolument nécessaire. Dans le sens Kantien du terme, assurément non : s'ils s'y trouvaient, comment pourrait-il être l' « être », comment pourrait-il être « absolu », comment pourrait-il être « nécessaire »? Mais, à coup sûr, si Kant ne s'était pas embarrassé d'une définition étroite de la réalité, il aurait pu accorder à l'idée *nécessaire* de « l'être absolument nécessaire » une réalité pour la pensée, pour la Raison — bien plus, il aurait vu en lui la seule réalité véritable. Il ne s'en fût pas suivi que nous soyons tenus de pourvoir de prédicats cet « Etre », comme s'il était une Chose. Le faire serait détruire l'idée en la transportant dans la sphère de la réalité entendue au sens de Kant.

En tant qu'il est dirigé contre « l'idée » Cartésienne et Leibnitzienne, nous pouvons reconnaître de la force à l'argument de Kant; mais il est complètement impuissant si l'on peut montrer, selon la méthode critique, que « l'idée » est à la fois un datum du sentiment, et le produit pur et nécessaire de la Raison. N'y a-t-il aucune réalité dans le fondement de toute détermination possible, aucune réalité dans la pensée pure,

comme pensée? La Raison n'existe-t-elle qu'à seule fin de coordonner les phénomènes du sens et de nous rendre capables de nous adapter à cette coordination?

Kant estime que l'idée d'un Etre Suprême pour laquelle il n'y a aucun objet, est la transformation d'une idée en une hypostase. Qu'est-ce que transformer en hypostase? C'est attribuer l'*être*, et par conséquent la réalité, à quelque concept. Mais dans le cas du concept (ou plutôt du percept) ultime, nous n'*attribuons* pas l'être : ce qui nous est donné *est* l'Etre; et, comme tel, il est, par sa propre dialectique interne, non pas simplement idée régulative, mais principe constitutif, du cosmos.

L'argument plus récent en faveur de l'existence de Dieu, qui se résume dans la nécessité d'admettre un principe [basis] un se distinguant soi-même, auquel il faut rapporter la nature comme un pur système de relations, est tout simplement, habillé de neuf, le vieil argument de la nécessité d'une Cause Première. Argument qui n'est pas du tout à dédaigner, mais qui s'arrête court en deçà de la vérité, par suite d'une analytique inadéquate de la connaissance.

De cet Etre-Absolu-Causal, avec la Volonté et la Fin implicitement renfermées en sa notion, nous ne pouvons rien savoir, excepté qu'il *est*.

La Cause et la Fin sont un, et elles sont un avec l'Etre et l'Absoluto-Infini.

Et celui-ci nous est donné avec une certitude supérieure à celle qui nous assure de l'existence d'un monde extérieur, parce qu'il nous est intime et étroitement

uni ; il n'est pas simplement *en* nous, mais, en vérité, il est nous-mêmes comme raisons douées d'être [beënt reasons]. L'Ego fini — l'antithèse ultime de l'universel absolu, contient en son acte tout élémentaire de simple perception le fondement et le commencement de la réconciliation avec l'universel, car en toute perception j'affirme Dieu. Donner des explications dernières n'est pas toujours l'affaire de la Philosophie, dont le devoir est accompli lorsqu'elle fait voir ce qui est, et marque ses propres limites. Mais nous pouvons être assurés d'une chose, c'est que le Dieu que nous donnent l'Etre et la Dialectique n'est nullement une thèse spéculative d'une imagination mystique.

Nous voyons que la Nature, comme simple phénomène, n'est que l'expression quantitative et qualitative de la vie de Dieu immanent. La connexion entre celui-ci et celle-là — le concave et le convexe du même cercle — nous ne la pénétrerons jamais, quoique nous puissions en rendre compte d'une manière plausible et probable. Pour nous, raisons finies, cette dualité — qui, en vérité, d'un point de vue universel, est seulement une quasi-dualité [a quasi-duality] — est une vraie dualité. Elle est extérieure à nous et indépendante de nous. L'Homme est lui-même un des objets finis dans le monde phénoménal de la Nature, un objet placé en dehors des autres objets, sauf en tant que surgit en lui la Raison éternelle, qui continue son propre *modus essendi* en lui, et par là constitue sa raison : en sorte que par elle le fini peut Le connaître et interpréter Son univers, et avoir part pour toujours à la vie éter-

nelle à laquelle il lui est déjà possible, même maintenant, de participer.

Toute nouvelle connaissance de Dieu, en dehors de la pure dialectique, ne nous est accessible que par inférence, soit par analogie, soit par l'intermédiaire « des choses qui sont faites »[1]. La nature et l'esprit fini sont les seuls *prédicats* [*predicates*] de l'Etre universel; et c'est à eux que nous devons avoir recours pour nous instruire davantage. Kant même admet que, étant donné le fait d'un *ens realissimum* ontologiquement, nous avons ensuite le droit d'apprendre ce que nous pouvons concernant sa nature physico-théologiquement; et, s'il en est ainsi, *a fortiori* avons-nous donc le droit de le faire éthico-théologiquement, car l'homme aussi avec ses idées et ses idéaux est l'œuvre de Dieu. Cependant, la connaissance, quoique adéquate pour les fins de la vie, doit toujours être partielle; en langage de Shakespeare :

« Il n'en est pas de Lui qui connaît toutes choses
Comme de nous qui réglons nos conjectures sur des apparences. »

La connaissance que nous possédons est à la fois négative et positive : —

Elle est négative en ceci que, si Dieu est dans le monde phénoménal et contingent, Il n'est pas *de* ce

(1) Ici, comme plus haut (p. 249), nous traduisons littéralement ce texte tiré de la version anglaise de la Bible (*Romains*, I, 20) « the things that are made ». Les versions françaises donnent : « Ses ouvrages » (OSTERVALD), « Ses créatures » [LE MAISTRE DE SACY]. Le texte grec porte : τοῖς ποιήμασιν. (*Note du traducteur.*)

monde. Car qu'est-ce que la matière? Ce n'est pas (nous l'avons vu) une grossière réalité qui vainc l'esprit éternel, mais simplement la manière dont cet esprit réalise sa vie comme une série infinie d'individus finis. Ceux-ci il les réalise, il faut l'admettre, *de façon* à conférer à la manière dont il le fait, à savoir à la matière, un pouvoir restrictif — restrictif, dans le fait, au point d'être, en fin de compte, dominant à l'égard de chaque chose individuelle; car chacune disparaît finalement dans une dissolution —

« Tout ce qui vit doit mourir,
Passant, par la Nature, à l'Eternité. »

Mais les limitations et les conditions du phénoménal ne sont pas applicables à cet Esprit éternel. Le changement et la douleur, la décadence et la mort, ne peuvent être affirmés de ce qui est le fondement du phénoménal et le rend possible.

D'autre part, côté positif : les lois de la nature et de l'âme de l'homme, à mesure qu'elles sont découvertes, révèlent vraiment les voies par lesquelles Dieu opère — la Raison Absolue se dévoilant, l'Etre implicite devenant explicite dans la conscience de l'homme; et à cette révélation le physicien, le métaphysicien, et le poète contribuent pareillement. Connaître fait partie de l'hommage d'allégeance [allegiance] que nous devons à la Raison universelle dont nous sommes la réflexion finie. A mesure que la raison finie explore le territoire de l'inconnu, de la lumière nous est de temps en temps accordée. Mais il ne nous est pas donné, en cet état mortel, « de connaître même comme

nous sommes connus »; et il y aura toujours place pour cette *foi* que « toutes choses coopèrent au bien de ceux qui aiment Dieu ».

Quant à la douleur, à la mort, au mal — ils sont inexplicables. Toute nouvelle tentative d'explication se réduit simplement, si on l'examine, à une façon nouvelle d'énoncer le fait. Nous pouvons aisément énoncer le fait en termes qui semblent l'expliquer, d'autant meilleurs, naturellement, qu'ils seront plus abstraits, si nous désirons nous en imposer à nous-mêmes. Il est inévitable que nous essayions de concilier les dures fatalités de l'existence avec l'idée de Dieu et du Bien, en les élevant à la dignité de quelque loi universelle de l'opération divine; et en présentant ainsi, à l'œil de la Foi au moins, si non de la raison, une harmonie possible. Mais ramenons le problème aux termes que nous pourrons, il reste pourtant le fait que Dieu semble être engagé dans une lutte dans laquelle sont enveloppés la nature et l'homme, et qu'il est du devoir de l'homme d'entreprendre fidèlement, se sacrifiant lui-même sur l'autel de l'Eternel. Pour sa gouverne personnelle, il peut, s'il veut, connaître ceci, que la vérité de chaque chose, et du tout, réside dans son idée. En l'idée réalisée de chacune et de toutes réside la perfection de chacune et de toutes — le Bien. C'est vers celui-ci que tout se meut laborieusement, et c'est à ce Bien que nous croyons, sauf en des périodes passagères de doute ou de désespoir sans virilité. Toutefois, il y a certainement des dissonances, non résolues encore: la musique des sphères ne peut encore s'en-

tendre. Les idéaux de la religion et de l'art proclament la vérité des choses et soutiennent, lorsqu'il s'affaisse, l'esprit de l'homme; car ils sont prophétiques de ce qui doit [ought] être et garants de ce qui *est* vraiment pour l'œil ouvert. Dans sa lutte, chaque homme a, s'il le veut, avec lui Dieu, opérant en lui le vouloir et le faire, et lui inspirant l'énergie d'endurer. Le Zeus de Prométhée a été détrôné, et c'est maintenant le père des esprits qui gouverne le monde.

L'on peut poser des questions auxquelles la Métaphysique est dans l'impossibilité de répondre : car la vraie métaphysique est une science, et elle ne saurait se contenter d'affirmations aventureuses et de simples conjectures. C'est à la Spéculation, en tant que distincte de la Métaphysique, à accueillir ces questions, et à trouver, sinon une réponse, du moins un point de vue de nature à indiquer une réponse probable. Et il peut se faire que ces réponses soient si clairement en harmonie avec le schème général des choses qu'elles produisent une « conviction subjective » de leur vérité. Une conviction subjective peut être riche en motifs, en idéaux, et en inspiration éthique. C'est une conviction subjective de cette sorte qui est la base de la Foi rationnelle — qui sert de preuve aux choses qu'on ne voit pas.

Exagérer l'insolubilité de l'énigme de la vie, et se retirer du combat pour se réfugier dans une languissante résignation — là, se permettre le luxe peu coûteux du scepticisme et s'attribuer la supériorité cynique, mais affectant la tolérance, d'un homme qui en connaît trop pour oser être heureux — c'est la ressource d'esprits

sans virilité. La résignation est, tout au plus, une vertu subalterne. C'est le devoir d'un homme d'accepter en homme les conditions qui lui sont faites et, dans un esprit viril et au nom de Dieu, de façonner pour des fins éthiques les fatalités de son existence; et, en même temps, d'avoir bon courage.

Si cette investigation philosophique n'est qu'un autre commentaire de la vieille sentence : « *Omnia exeunt in mysterium* », ne pouvons-nous pas dire qu'une philosophie qui n'a laissé aucune région de mystère où la Foi et l'Espérance puissent tendre les bras, doit être une fausse lecture du texte de la Raison humaine et des conditions de la vie la plus haute de l'âme humaine? Une philosophie qui ne renferme pas au-dedans d'elle l'infini et l'inexplicable est simplement une forme du Positivisme, quelque nom qu'elle puisse se donner. [1]

d) Quant au paralogisme psychologique de Kant, il va de soi qu'il faut dire, du point de vue de cette enquête analytique, que la fonction de déterminer et de

(1) Cependant je ne voudrais pas qu'on m'entende en ce sens que je nierais la possibilité de construire une synthèse cosmique sur la base de l'Analytique qui précède. Il y a certaines vérités objectives constatées dont on pourrait partir — à savoir, Dieu comme l'Etre et la Dialectique de la détermination finie, et l'idée téléologique renfermée en cette détermination. Toutefois, au-delà de ces faits, il nous est impossible (faute à la fois de matériaux et de mécanisme) de faire un pas si ce n'est en nous fondant sur l'Analogie qui, à certains esprits peut donner la conviction de la certitude, aux autres seulement l'assurance de la foi. (*Note de l'Auteur.*)

penser, quel que soit l'objet du penser, est elle-même une unité — qu'elle est une, identique à soi, et n'est pas « l'autre » (ou l'objet) — tous points qu'admet Kant lui-même. Que nous faut-il donc encore? De nos jours nous ne nous soucions pas de nous engager dans des discussions sur la simplicité de la substance du soi pensant. Nous nous contentons de reconnaître son être et son agissante unité [its functioning unity]. Nous ne discutons pas aujourd'hui l'immatérialité de l'âme, parce que nous n'acceptons pas les concepts de la matière qui furent dominants dans le passé ; et conséquemment, nous ne prenons plus à tâche, de nos jours, de baser aucun argument en faveur de l'immortalité sur la simplicité de la substance-âme, car nous ne connaissons rien de la matière, sauf que c'est ce qui est donné comme quantité et qualité dans le sens. Nous nous contentons de dire de cette agissante unité que nous appelons le Sujet et le Soi — qu'elle *est*. L'affirmation de l'Etre, que nous faisons à l'égard du phénoménal, est *a fortiori* vraie de cette fonction elle-même, identique à soi, de la pensée, qui introduit dans le phénoménal l'ordre et la cohérence et est la condition transcendentale de la possibilité de toute connaissance.

Kant réfute la proposition que l'âme est une « substance » simple, mais cette réfutation n'atteint pas la thèse qu'elle est un être agissant [functioning], spirituel, identique à soi, et, comme telle, une unité. Il y a plus : quoique nous ne puissions affirmer les catégories des catégories elles-mêmes, nous pouvons les affirmer de l'unité pensante lorsque de celle-ci même nous faisons un objet de pensée. Et lorsque nous

les appliquons ainsi, nous trouvons que l'Etre-Absolu-Causal existe en cette détermination-Ego premièrement dans le but de se penser et de s'affirmer comme immanent à la sphère universelle de l'existence réelle [actual] et de l'existence possible. Cette détermination-Ego est, en un mot, (ainsi que je l'ai déjà montré fréquemment) l'universel mouvement-Raison du tout cosmique réfléchi sur lui-même dans l'organisme appelé homme, organisme qui, en même temps, soutient des relations d'antagonisme avec l'universel, et l'universel mouvement-Raison y est, et par là même, fini et conditionné. Et c'est ce que signifie la parole que l'homme est créé à l'image de Dieu. Toutefois, la raison finie n'est assujettie à aucun contenu de raison qui lui soit étranger. HEGEL dit (*Encyc.* 382) que la raison finie n'est pas libre en son immédiateté, mais seulement dans sa réalité [actuality]. Si je comprends bien Hegel, je dirais, au contraire, que la raison finie est constituée par le pur mouvement-Volonté, et par conséquent dans et par la liberté.

Notons encore que c'est l'unité de la conscience qui seule établit [constitutes], et rend possible, le fonctionnement de l'unité dans toute connaissance; et que le fait de cette unité du soi-sujet n'est pas dû à l'acte de perception, mais est simplement mis en relief dans la conscience par l'acte de la Volonté qui l'appréhende, comme elle appréhende tout le reste. Elle se projette d'abord *elle-même* comme objet hors d'elle-même, pour ramener ensuite cet objet à l'unité d'aperception qu'elle n'a pas un instant cessé d'être elle-même. L'on voit ainsi que l'esprit ou la raison n'est pas du tout simple,

mais est plutôt une *unité* complexe [a complex *one*] de détermination interne.

Concluons : le mouvement cinétique spontané — la Volonté, surgissant de ce qui a été jusqu'alors une simple conscience attuitionnelle et animale, et, au moyen d'un processus dialectique, médiatisant [mediating] et subsumant la matière de la connaissance, et donnant naissance, dans ce processus, aux catégories *a priori*, la Volonté, dis-je, est manifestement *libre* dans sa relation à la sphère entière du phénoménal, y compris les conditions pathologiques de la conscience individuelle. Nous voyons, de plus, que cette raison de l'homme est une manifestation vraie de la Raison Universelle. Libre, la Volonté, dans ses relations finies, est responsable à l'égard de la Loi de la Conduite, pour autant qu'elle connaît la Loi. Sa fonction et fin première est la connaissance, mais sa fin suprême est la conduite, c'est-à-dire la connaissance en vue de la vie, dans le domaine du sentiment, et de la loi, dans le domaine de la conduite. De même précisément que le but final de la simple connaissance est les idées vraies — c'est-à-dire divines — dans les choses, de même le but final de la conduite est la vie en ces idées; car c'est grâce à elles seules que le particulier peut se concilier parfaitement avec l'universel, et que la vie en Dieu peut se réaliser. C'est ainsi que la raison seule est le fondement et la possibilité de la vie véritable de l'homme, à la fois dans la connaissance et dans l'action, et que la lumière de la raison est la seule lumière de la vie — « la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde ».

CHAPITRE II.

LE TRANSCENDANT ET L'IDÉAL.

L'Absoluto-Infini est le fondement et le *prius* du déterminé et du déterminable; l'infini sensible est une caractéristique de ce qui est déjà déterminé, et il est nécessité par la nature de l'acte perceptif, ou l'acte de la raison.

La raison finie n'est jamais satisfaite. Elle cherche continuellement à atteindre la perfection de l'idée [the completeness of the idea] dans le tout particulier et dans le tout universel. Demain débute par où aujourd'hui a terminé, ce qui a été le but d'une génération d'hommes est le point de départ pour la suivante. De là l'impulsion transcendante qui voudrait porter la raison finie au-delà du fini, dans sa recherche d'une synthèse finale et absolue, qui doit à jamais lui échapper. Comment l'expliquer?

Les chapitres précédents fournissent l'explication, et celle-ci est simple. Tout d'abord, la Raison est l'activité pure du sujet-conscient, et une activité pure doit — cela résulte nécessairement de sa nature — être toujours active. Ajoutez à cela le fait que cette activité formelle ou Volonté, qui est la racine de la raison, contient implicitement en elle la forme de Fin comme un stimulus incessant de la Volonté, et nous pourrions alors tenir pour suffisamment expliqué le fait que la raison ne connaît jamais le repos et la satisfaction. Et, certainement, l'analyse de la nature de la Raison comme activité pure contenant une Fin explique en partie le

phénomène, mais elle ne l'explique pas entièrement. Le nisus sans fin dirigé *en avant* et *en haut*, dans les domaines de l'art, de la science, et de la vie morale, reste sans explication.

En outre, si une activité pure avec une fin formelle implicite suffisait à tout expliquer, pourquoi ne nous contenterions-nous pas d'atteindre, comme fin du mouvement-volonté, une succession de percepts ? Nous en contenter est impossible, peut-on répliquer, parce que la dialectique du mouvement-raison, comme dialectique de médiation ou causale [as mediating or causal], nous force à mettre en relation et en corrélation ces percepts à l'effet d'obtenir une vue organique de la totalité sensible, dans laquelle le percept, en sa qualité de terme singulier [as a singular] aura sa place légitime, mais pas davantage, au sein d'une unité complexe. Si nous ajoutons donc que la Raison doit, de par sa nature même, chercher toujours comme Fin un achèvement organique [organic completeness], aurons-nous expliqué finalement le nisus idéal et transcendant? Non.

Car, si c'était là l'explication finale, une corrélation très grossière et superficielle des expériences — suffisante pour les besoins pratiques de la vie — contenterait l'homme, et il se reposerait dans les premières pensées qu'il aurait des choses comme organismes. Il ne le fait pas : ici aussi, comme dans des actes plus élémentaires, un échelon gravi ne sert qu'à prendre pied pour atteindre le suivant. Il est clair que la notion de l'Infini s'introduit quelque part : —

Et, en conséquence, à aller plus au fond des choses,

l'explication est que la transcendance infinie de mouvement qui caractérise la raison, est un acte de limitation — explication qui, à première vue, a l'air paradoxale. La Raison, comme acte limitatif, dans et par cet acte (nous l'avons vu) perçoit et affirme le non-encore limité, et, en outre, l'illimitable en une séric [in a series] — l'infinité. C'est-à-dire qu'elle perçoit que sa connaissance non seulement est, mais *doit* être, toujours partielle, et elle est ainsi, par la perception de l'infinité, contrainte à faire une nouvelle tentative pour atteindre quelque chose qu'elle n'a pas encore atteint. C'est donc l'infini, comme élément nécessaire entrant dans le fait même de la finitude et dans l'acte de finitiser, qui réduit la raison à la nécessité de n'être jamais satisfaite et la stimule à un effort toujours renouvelé.

Mais nous n'en avons pas encore fini avec le problème; car cet effort, qui se renouvelle sans fin, poursuit la perfection achevée [completeness] ou l'idéal. L'idéal signifie simplement la perfection d'une chose selon son espèce. Mais, puisque ma connaissance contient toujours nécessairement en elle la suggestion et le fait de l'illimitable et de l'au-delà, comment et d'où est-ce que j'acquiers la notion de perfection idéale? La conscience du plus et du mieux s'explique aisément, car nous l'avons dans l'expérience-sensiblé; mais que dire de cette *perfection achevée*? Conception très importante et très significative que celle-là, parce que tout Art, que ce soient les arts industriels ou les beaux-arts, ne vit que stimulé par elle, et que, grâce à elle seulement l'Art, en tant que distingué de la simple imitation et de l'adaptation à l'usage, est possible. Bien plus,

stimulée par cette conception, l'âme de l'homme cherche la perfection de la vie idéale.

Or, je ne pense pas qu'il y en ait d'autre explication possible que celle qu'on peut découvrir dans les remarques précédentes. La Raison, comme je l'ai montré, est une dialectique de la Volonté et elle contient en elle la Forme de Fin : c'est-à-dire que la dialectique est téléologique. Dire que la Raison est téléologique en sa forme *a priori*, c'est dire qu'elle préfigure une fin achevée, organique ou autre, en toute et chaque chose et en chaque complexus de choses.

Peut-être affirmera-t-on que la supériorité ou l'infériorité en degré constatée dans les choses réellement vues suffit à donner une explication de l'idéal (l'idée *in concreto*). Je vois beaucoup de bouleaux différant en degré, et j'en ai vu un qui vaut mieux que tous les autres, attendu qu'il m'impressionne plus agréablemen. Parmi une série de bouleaux, c'est celui-ci que je déclare le meilleur — même le *parfait* bouleau, et il est le type-modèle d'après lequel à l'avenir je détermine la place de tous les autres sur l'échelle : —

Mais c'est précisément dans ce processus même de l'expérience que l'on voit à l'œuvre la préfiguration formelle de la Raison. Un chien ou une vache a vu tous ces bouleaux aussi souvent que vous, et quoique l'un et l'autre semblent être avec la nature dans une intimité plus étroite que vous, ni l'un ni l'autre n'a aucun sentiment au sujet du plus ou moins de perfection. Et cela, parce qu'ils ne sont pas des êtres rationnels. C'est en tant que vous êtes une Raison que vous saisissez toute la matière sensible comme ayant, chaque

chose selon son espèce, un commencement, un milieu et une fin — cette fin étant la plénitude de son propre achèvement — le dessein de la perfection. Et ce dessein de la perfection dans les choses est un produit nécessaire de la dialectique formelle que nous appelons la Raison. En tant que formelle, elle est une préfiguration (qui est encore dépourvue de figure) cherchant sa pleine réalisation [its filling] dans le monde sensible. Bref, la poursuite de l'idéal est déterminée par un *principe*, principe qui est dans l'élément formel de la Raison; et aussi (qu'on me permette de l'ajouter) dans la forme, ou le penser, immanents à la Nature.

La fin formelle implicitement contenue dans la Dialectique est une préfiguration d'un repos possible, à chercher et à trouver dans le parfait accomplissement d'elle-même. Ainsi s'explique la présence de l'Idéal dans la pensée. Mais l'explication n'est pas encore complète, car, précisément à ce point, il nous faut nous replier sur l'infinité du mouvement-raison et rappeler le fait que l'esprit ne se repose jamais dans une fin accomplie, mais sans relâche s'élance en avant, sous une impulsion de transcendance. Celle-ci est due à la nature de l'acte-de Raison qui, en affirmant une fin atteinte, se manifeste comme un acte de détermination ou de limitation, quelque complète que cette fin puisse sembler, et par suite est, au même moment, dans la nécessité d'affirmer ce qui est au-delà de toute limite assignable. Pour l'Ego fini il n'y a de possible (pour emprunter une phrase au Professeur Seth) que « le progrès infini d'approximation ».

Résumons et répétons. L' « idéal » ou (en général) le transcendant est un fait de la Raison : il n'est pas un simple accident ou un accessoire [accessory] de la Raison, mais le résultat nécessaire de la forme de la Raison elle-même. Il ne faut pas l'expliquer par le fait que la Raison est une activité pure qui comme telle ne peut jamais se reposer, parce que celle-ci ne nécessiterait pas le mouvement transcendant *en avant*, et que cette direction est la marque distinctive du mouvement de l'esprit. Il faut l'expliquer par la nature de la Raison essentielle ou de la Dialectique elle-même : (*a*) en tant qu'elle saisit téléologiquement toute matière de conscience, nature qui la force à se proposer formellement à elle-même une Fin. Toutefois, envisagée dans ce caractère essentiel du processus dialectique, la raison se contenterait de fins affirmées telles que celles-ci pourraient être de prime abord appréhendées, n'était en second lieu, (*b*) le caractère essentiel de la Raison (considérée maintenant non plus simplement en tant que processus dialectique, mais) dans l'*aboutissement* de son mouvement, qui est détermination ou limitation, La limitation apporte avec elle l'illimitable ou l'infini au sein du fini. Il y a ainsi au cœur de la Raison un stimulus qui, comme fin formelle, impose la recherche d'une fin réelle [real]; et, *en outre*, le stimulus de la perception de l'infini au sein du fini, qui pousse à un effort infini, à une progression illimitable.

Ainsi l'Idéal en ceci ou cela ou quoi que ce soit est, comme Réel donné dans l'expérience, impossible, parce que, de quelque manière qu'il puisse être constitué, il entre en lui l'affirmation de l'Infini. Il est,

comme je l'ai dit, une préfiguration de la Raison pure. Ce terme, toutefois, est à prendre comme une expression métaphorique d'un fait de raison. La nécessité d'une série infinie dans la sphère du conditionné s'explique (ainsi qu'on l'a fréquemment montré) par la nature de la perception comme *acte* en son moment final : l'Idée, au sens Kantien, et l'Idéal ont leur explication dans cette finitude infinie nécessaire. Ces explications sont si simples et jaillissent avec tant d'évidence de l'analyse de la raison dans son acte primaire de perception, qu'elles paraîtront peut-être moins acceptables à certains esprits que des propositions enveloppées qui laissent la pensée indéfinie, et donnent à une pure confusion mentale un air de profondeur mystique.

Je n'épuise pas ici le sujet de l'action toujours présente de la Dialectique — toujours la même dialectique — dans les différentes sphères de l'expérience — la Connaissance, le Beau (l'Idéal du Réel), et le Bien (l'Ethique). Ces sphères ne sont pas isolées l'une de l'autre. Elles n'exigent pas chacune une explication séparée. Elles sont fondamentalement une seule sphère. Et qu'on me permette d'ajouter (d'une manière purement dogmatique ici) que la vraie réalité — ou, d'un mot, la Vérité — réside dans l'Idée et dans l'Idéal. Il n'est pas nécessaire d'inventer une faculté séparée de l'esprit pour expliquer « les idées que la Raison emploie en cherchant à rendre complète l'expérience ». (KANT, *Analytique Transcendentale,* conclusion du livre I), pas plus qu'il n'est nécessaire de distinguer entre entendement et raison, comme si cette dernière était une

faculté spécifique — un esprit placé au faîte d'un esprit [on the top of a mind]. La Raison est un mouvement vivant un, et contient *en* son mouvement l'explication de tout ce qui est explicable.

Ajoutons que la réalisation complète [the completion] de la totalité des conditions qui nous donnerait l'Idéal (l'idée *in concreto*) aurait deux résultats : d'abord elle convertirait l'idéal en le réel de l'expérience, et abolirait l'idéal; et, secondement, ce que j'appelle le mouvement protensif [the protension] de la Raison, lequel est infini, se tournerait en hébétude [would stultify itself], car il aboutirait à conditionner complètement la matière réelle et possible de la pensée, et ainsi passerait à la nature finie. Par conséquent, ce mouvement protensif de la Raison est, à l'égard du conditionné ou du fini, simplement régulatif, mais pourtant d'une importance vitale dans la science, dans l'art, et dans l'éthique.

Il est à peine nécessaire d'ajouter (après tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents) que nous ne parlons pas ici de l'Infini véritable, mais seulement de l'Infini au sein du fini, c'est-à-dire de l'Infini qui est implicite dans l'acte de conditionner toute matière de pensée — de l'infini sensible. L'Infini véritable, l'Absoluto-Infini, on le trouve d'abord dans le sentiment, et ensuite dans le processus de la Raison ou de la Perception, — dans le sentiment de l'Etre universel et unique encore indéterminé et inconditionné, lui-même fondement conditionnant des choses, et, ensuite, dans l'affirmation du même Etre dans et par la Dialectique. Si nous ne voyons pas cela, nous

sommes contraints de poursuivre à jamais notre recherche de Dieu; et de la poursuivre en vain, parce que nous nous trouvons enveloppés dans le processus banal qui consiste à poser l'être d'un être et la cause d'une cause, et ainsi de suite, *ad infinitum*. L'Infini véritable, l'*Un* Eternel — Dieu Lui-même — ne cesse pas un instant de se trouver tout proche de nous, à la fois dans le sentiment et dans la raison, et, même en Le niant, nous L'affirmons sans le savoir.

FIN.

ERRATA.

Page	*ligne*	*Au lieu de :*	*Lire :*
35	30	de Percevoir	du Percevoir
36	16	constituent	constitue
38	10	conteur	contour
63	18	de la réceptivité	du percevoir
121	29	l'affirmation tacite	l'affirmation
125 (note)	29	je ne tins	je ne me tins
151	8	la cause	la *C*ause.
158 et 164	29 et 15	l'unité de la perception	l'unité de l'aperception.
161	26	apparamment	apparemment.
164	29	des affirmations faites par l'entremise de la Raison	des affirmations médiates faites par la Raison.
175	25	cet absoluto-infini.	cet *A*bsoluto-infini.
177	25	l'indéfinité	l'infinité.
178	3	minimum divisible	minimum divisibile
243	4	le Modalité	la Modalité
285	27	nous pouvons dire	nous ne pouvons dire
318	18	agréablemen	agréablement.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAP. I. Evolution de l'Esprit 1

» II. Exposé général de la manière dont la Raison prend naissance dans le Sujet conscient 31

» III. L'Acte de Percevoir 36

» IV. La Forme du Percevoir 43

» V. Les Lois primaires de la Raison dans leur relation à l'acte de percevoir. 52

» VI. L'acte de Séparer et l'acte de Nommer. . 55

» VII. La Sensation et la Perception 60

» VIII. L'Unité dans la Perception du Multiple. — La Synthèse-sensible ou le Concept- sensible 63

DEUXIÈME PARTIE.

DUALISME.

I. *Extension et Extériorité.* 74

II. *Connaissance de l'Objet extérieur. — Relativité* 80

III. « *Le Phénoménal est* ipso facto *Relatif* ». — *Qu'il n'en est pas ainsi* 89

IV. *Récapitulation* 91

TROISIÈME PARTIE.

CHAP. I. Le Commun ou le Général. — Le Processus en général 98

» II. Examen plus approfondi de la nature de l'acte de percevoir le Commun ou le Général 103

» III. Le Percept-Abstrait et le Concept-Abstrait 108

» IV. La Forme de Médiation envisagée comme la Forme de la Perception, de la Comparaison, de l'Abstraction, de la Généralisation, du Raisonnement, et de l'Induction Causale. 122

» V. La Médiation considérée comme la Forme générale du Percevoir ou du Connaître (*Répétition*) 130

QUATRIÈME PARTIE.

LA MATIÈRE ET LES SOURCES DE LA CONNAISSANCE.

I. *Phénomènes du Sens interne et du Sens externe*. 136

II. *Histoire naturelle de la Conscience de l'Espace* 143

III. *Sur le sujet des percepts* a priori . . . 149

CINQUIÈME PARTIE.

LES PERCEPTS DIALECTIQUES OU AFFIRMATIONS SYNTHÉTIQUES A PRIORI. [*Intuitions Intellectuelles*].

Préliminaires 152

CHAP. I. L'Etre ou la Substance dans le Sentiment et dans la Dialectique du Percevoir . 155
» II. L'Etre, Universel et Nécessaire 165
« III. L'Etre : la Potentialité : l'Absoluto-Infini. 167
» IV. L'Infini-Sensible. — L'Espace 176
» V. La Durée et le Temps. — Leur caractère nécessaire et leur infinité. 179
Nouvelles remarques sur l'Infini-Sensible. [*L'Espace et le Temps*] 188
» VI. La Cause comme Percept Dialectique ou Prédicat Synthétique *a priori* . . . 192
I. *Le Prédicat Causal* 193
II. *Le Nexus Causal* 198
III. *La Loi d'Uniformité dans la Nature* .. 211
» VII. La Fin 213

SIXIÈME PARTIE.

DES CATÉGORIES.

CHAP. I. Exposé général au sujet des Catégories. 218
» II. Parallélisme du Sens et de la Raison . . 225
» III. LES CATÉGORIES :
A. *Catégories de la Réceptivité* 232
B. *Catégories de la Perception.* — *Percepts Dialectiques ou Catégories Synthétiques* a priori. 237
Catégories de la Perception ou Prédicats Synthétiques a priori 242
» IV. La Réduction à l'Unité 247

SEPTIÈME PARTIE.

CHAP. I. LA CHOSE. — L'ESSENCE. — L'IDÉE. — LA DÉFINITION.

I. *Une Chose* . . . . . 257.
II. *L'Essence de la Chose.* 260
III. *L'Idée* 265
a) *L'Idée par rapport au Percept-Abstrait* 266
b) *L'Idée par rapport au Concept-Abstrait* 268
IV. *L'Essence* (suite) 270
V. *La Définition* 275

« II. Regard en arrière 280

» III. La Nature 284

HUITIÈME PARTIE.

CHAP. I. Les Idées dites Transcendentales et la Solution de l'Insoluble 290
I. *Conditions de l'acte de Percevoir* . . 295
a) *Synthèse dans la Quantité* . . 295
b) *Synthèse dans le Temps* . . . 295
c) *L'Atome* 296
d) *L'Identité* 299
II. *La Dialectique Sensualisée* . . . 300
a) *Le Prédicat Causal* 301
b) *L'Etre* 302
c) *L'Ens realissimum* 303
d) *Le paralogisme psychologique de Kant* 311

» II. Le Transcendant et l'Idéal 315

FIN DE LA TABLE.

OPINIONS DE LA CRITIQUE

SUR LA PREMIÈRE ÉDITION ANGLAISE.

Metaphysica Nova et Vetusta: A Return to Dualism. By *Scotus Novanticus*. (Professor *S.S. Laurie* LL. D.). 200 pp. 8vo Cloth. 6 s.

« I congratulate you very sincerely on the production of this remarkable little book. Its results are among the best in philosophy ; at the same time that your deduction of them from the simple act of percipience is at once original and happy. » — (*Dr Hutchison Stirling.*)

« The book is an analysis of Perception independently undertaken, but with full knowledge of, and reference to, the Kantian investigation... The whole is worked out with much sureness of touch and with real philosophical insight. The author's knowledge and use of German thought is flavoured by a certain sturdy Scotch independence as well as by an infusion of Scotch caution... The book makes the impression of having been written by one who has held himself at some distance from the philosophical schools, and who has embodied in his work the results of his mature thought... Relativity (with the author) is something quite different from Relatedness .. What is said by the author is said with admirable clearness. » — (« *Mind*, «Octobre 1884).

« ..... As a connected reasoned body of doctrines, the explanation offered by « Scotus Novanticus » constitutes à new philosophical theory... By the help of this versatile will-force, the writer endeavours to solve the great problems of philosophy... If the reasonings and conclusions are not always satisfactory, the book will still be interesting to the readers of philosophy on account of the light it throws on several important points of speculative inquiry, and also for the thoroughness with which the doctrines are developed and carried out. » — (« *The Scotsman.* »)

« The anonymous work « Metaphysica Nova et Vetusta, » by « Scotus Novanticus, » well deserves the careful attention of all who can appreciate a sustained piece of reasoning... The book displays much maturity of thought throughout, and the author, whoever he is, possesses a complete grasp of philosophical distinctions... Though he works out his theory forcibly in his own way, he has evidently been largely influenced by Kant, and the post-Kantian Idealists, particularly perhaps by Fichte... It may be described as a succinct but comprehensive sketch of a metaphysical psychology. » (« *The Contemporary Review.* »)

« ..... In the instance before us, while the subject handled is a large one, the treatment it receives (notwithstanding the brevity of the book) is wonderfully full. « Scotus Novanticus » wastes none of his space in rhetorical verbiage nor in wordy excursions into the picturesque fields adjoining his subject proper, but confines himself strictly to the province within which it lies. His style is terse yet lucid, and his book, though hard reading, as it is almost bound to be from its nature as from its succinctness, never fails to be interesting... In this little work the anonymous author attempts nothing less than to trace the genesis and history of our knowledge — our knowledge of the outer world as well as of the workings of mind itself... It would be impossible for us here to give anything like a full and explicit account of the contribution which is here offered. « Scotus Novanticus » wastes no words, and his treatise reads like a mathematical demonstration... The work will well repay a careful study, and is a valuable contribu-

tion to the subject with which it deals. We heartily commend it to students of Philosophy whether they be materialists or not.» — (« *The Scottish (Quarterly) Review.* »)

« While, as we shall afterwards point out, we consider this work a failure as an argument for Dualism, we cannot help congratulating the author on the production of a work so distinguished by subtle analysis and philosophic power.... We say his Dualism is illogical, because in no work have we seen the activities of the mind more clearly exhibited or their necessity for the constitution of knowledge more convincingly argued. More than this, he has freed himself from the paralogisms which strangled Kant when dealing with such notions as Being, Causality, and the Absolute... It only remains to add that the style is clear, terse and vigorous. » — (« *The Glasgow Herald.* »)

« This is the work of a powerful and original thinker » – (« *The Modern Review,* » Octobre 1884.)

..... « Professor Laurie's ingenious and original little book... Comprehensive treatise... it abounds in admirable expositions and acute criticisms; and especially indicates a clear insight founded upon accurate knowledge into the insufficiency of the empirical psychology as a base of metaphysical philosophy. » — (« *A Study of Religion* » par le Dr *James Martineau*, 1888.)

Ethica, or The Ethics of Reason. By *Scotus Novanticus,* Author of " Metaphysica Nova et Vetusta. "

« About twelve months ago the author of this volume published a work entitled « Metaphysica Nova et Vetusta : a return to Dualism, » in which he advanced a notable theory regarding the origin and nature of human knowledge...

« In the « Ethics of Reason, » the direct influence of Kant and Hegel is especially evident; still these old elements of doctrine, as well as the terminology, are here used in an independent way by a writer who elaborates a theory marked by distinctive features ..

« To understand fully the doctrines thus propounded by « Scotus Novanticus, » his reasonings must be studied in his own expositions, and as he has reasoned them out and connected the different parts into a system. All that we can say is that the various branches of the subject are unfolded with ability and ample knowledge of existing moral theories...

« The work is the production of an original and profound thinker who is well aware of the difficulties of his thesis. The argument is managed with skill and dialectic power. The treatise is well entitled to the attention of students of Philosophy » (« *The Scotsman.* »)

« The « Ethica » repeats the characteristics of the « Metaphysica, » and is an equally noteworthy contribution to the determination of ultimate philosophical positions. The book is not controversial in character, and is as sparing as its predecessor in the specific allusions to other writers; but we are able to feel that the abstention is advised, and that the author's theory has been elaborated in full view of modern discussions. As he proceeds on his way, doctrines receive their correction, amplification, or *quietus*, though their authors are not referred to...

« Enough has perhaps been said to prove that the argument deserves to be studied by all who aim at clear thinking on ethical questions » — (« *Mind*, » Octobre 1885).

« As we expected, the acute and logical author of « Metaphysica Nova et Vetusta » has followed up that work with another, in which his leading principles are applied in the field of ethics. Here, as in his former work, he is very close and cogent, scorning to allow himself any of the easy and rhetorical illustrations with which some writers in philosophy are prone to make up their chapters. Whatever may be said of his ideas, his style, it will be admitted, is one that is to be commended alike for its directness, simplicity, and serviceableness. We have read the book with an increasing conviction of the author's originality and power, and of the benefit that his books may confer, even in this regard, on philosophical students. So carefully is his main argument drawn out that we cannot find space to outline it here, but must content ourselves with indicating one or two of his salient positions...

« The author's application of his principles to the development of the Altruistic Emotions, to Law, and Justice is admirably consistent and suggestive ; though, of course, in the process he has to deal somewhat severely with the definitions of the moral sense, the moral faculty, and conscience, which have been given by not a few writers on philosophy, ethics and theology. Many of Kant's positions are incisively criticised, and *lacunae*, as the author conceives, supplied. As a criticism of ethical systems, no less than as a piece of dialectic, and a positive contribution to ethical science, it is suggestive and thorough. We can cordially commend the book. It will raise questions no doubt, and answers will be forthcoming on various points; but the questioners would do well to take a hint from the author in the style of answering them. » — (« *The British Quarterly Review* »).

« Instead of the psychological method of inquiry formerly so much in fashion in the treatment of ethics, we have here a method which is transcendental in character...

« Here, as indeed throughout the volume, « Scotus Novanticus »

shows how ably he can conduct a process of reasoning throughout its various stages, avoiding every temptation to depart from the definite line of argument which he has marked out for himself...

« This is an exceedingly able work. It contains much forcible writing, and shows the author to possess a singular power of sustained thought. We admire the way in which he keeps himself free from entanglement in view of side issues, and at the same time is able to indicate their bearings on the main theme. For the expression of abstract thinking the style could hardly be better. It is direct, and hence forcible, and, though using the language of philosophy, is free from unnecessary technicalities. » — (« *The Glasgow Herald* », 10 Avril 1885).

« The author's mode of working out his thought may seem to symbolize his ethical theory itself. The sense of effort that is a part of all moral action ends, as he shows, in a sense of harmony. Now « Scotus Novanticus » requires from his readers a distinct intellectual effort in order to grasp his thought; but if they are willing to make this effort, they are really rewarded by having in their minds an idea of a coherent system which has many features of originality, and which, regarded as a whole, produces (whether we agree with it or not) that sense of power to contemplate the world and action from a general point of view which is characteristic of the philosophic attitude as distinguished from the attitude of science and common sense. » — (« *The Westminster Review.* »)

« This volume is characterized, we need hardly say, by all the excellent qualities that distinguished our author's previous work... « Scotus Novanticus » is a skilful and patient analyst of the phenomena of mind, and writes in a style that conveys very clearly what he wishes to express. It is a case of clear thought mirroring itself in clear language... We remarked in regard to his « Metaphysica » that it read like a mathematical demonstration : we have the same to say of this. « Scotus Novanticus » has evidently a wholesome horror of « padding». His argument

is about as condensed as it could well be. Then he is so careful in the use of his terms that we run a risk of misleading our readers by employing them without also giving his precise definitions of them. We refer our readers, therefore, to the work itself. It will amply repay careful study, and only by careful study can the argument be fully appreciated... « Ethica » is a careful study, and a valuable contribution to ethical science ». — (« *The Scottish (Quarterly) Review.* »)

« The present treatise contains a very close discussion of the chief points in debate between the different schools of moralists; and the author seems, in my judgment, to be remarkably successful in harmonizing the elements of truth in each... It is not possible here to do more than single out a few points from a book which rewards a careful study. — (« *The Contemporary Review.* »)

Sur la " Metaphysica " et l' " Ethica " ensemble.

« There is nothing absolutely new in [Dr MARTINEAU's] doctrine [as to necessity of conflict, etc.]... It has been admirably expounded in a recent volume of great force of thought and scientific precision of analysis, under the title of « Ethica, or the Ethics of Reason. » This volume bears to be by « Scotus Novanticus », author of a preceding volume entitled « Metaphysica Nova et Vetusta ». Both volumes are marked by much vigour and lucidity, grasp of philosophic distinctions, and capacity of following and combining threads of thought to their end... We have pleasure in recommending them to the attention of all students of Philosophy ». — (« *The Edinburgh Review.* »)

« Das erste dieser beiden eng zusammengehörigen Bücher desselben ungenannten Verf. [des Prof. S. S. Laurie] lässt sich als

eine Phenomenologie des Geistes behufs der Constituirung einer erkenntnisstheoretischen Metaphysik bezeichnen, die von Kantischen, streng rationalistichen Gesichtspunkten ausgehend, sich von da mit Hülfe weiterer an Fichte und Hegel erinnernden Elemente zu einer vollständigen, eigenthümlichen Ansicht der Sache erhebt » . . . . . .

« In der Behauptung der Idee der Persönlichkeit steht der **Verf.** durchaus auf Kantischem Boden ; sein Streben ist aber die theoretische und praktische Seite der Vernunft einander möglichst zu nähern, um eben aus ihr als einem einheitlichen Princip eine vollständige systematische Erhenntnisseinheit zu deduciren wobei er sich dem absoluten Idealismus nachkantischer deutschen Philosophie annähert. Das Unternehmen des « Scotus Novanticus » kann als einer der achtbarsten Versuche unserer Zeit, in Anknüpfung an die durch Kant begonnene philosophische Bewegung zu einer, mehr als bisher geschehen ist, abschliessenden Form eines speculativen Systems zu gelangen, betrachtet werden ». C. S. (Professeur *Schaarschmidt*). (« *Die philosophische Monatshefte* » XXII, 6,7.)

« ... deux écrits récents fort remarquables signés du pseudonyme de « Scotus Novanticus ». Ce sont des essais fort ingénieux de conciliation entre les méthodes objective et subjective appliquées à la recherche des origines de la connaissance et de la loi morale ». (M. G. *Rolin-Jacquemyns.*) (« *La Revue de Droit international.* »)

Tournai, typ. Decallonne-Liagre.